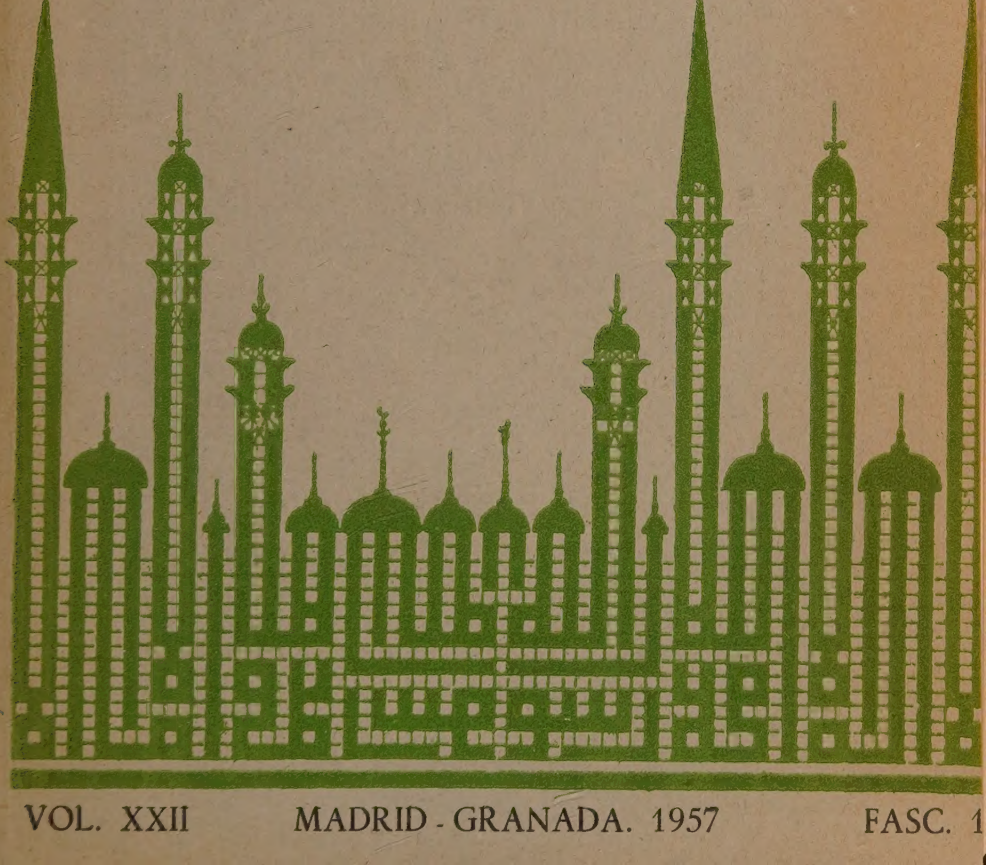
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XXII MADRID - GRANADA. 1957 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXII — 1957 — FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Joseph Schacht: *Notes mozabites* 1
Luis Seco de Lucena Paredes: *Cuándo subió Muley Hacén al trono de Granada* 21
A. Ghedira: *Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendance chiite* 31
Elías Terés: *Linajes árabes en al-Andalus* (primera parte) 55
Paul Nwyia, S. I.: *Ibn ʿAbbād de Ronda et Jean de la Croix* 113

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XL

L. T. B.: *Cementerios hispanomusulmanes* 131
Manuel Jorge Aragoneses: *Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo* 191
Guillermo Rosselló Bordoy: *Silbatos mallorquines* 195
L. T. B.: *Candiles con soporte* 198

VARIEDADES

F. M. Pareja: *Un torneo de ajedrez al estilo árabe* 210
Fernando de la Granja: *Una opinión significativa sobre la poesía arábigo-andaluza* 215

LIBROS Y REVISTAS

Ledit, Charles J., *Mahomet, Israel et le Christ* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 221
Camps, Arnulf, O. F. M., *Jerome Xavier S. I. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity* (Manuel Alonso Alonso, S. I.), ... 223
Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 225
Bacoš, Jan, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā* (Manuel Alonso, S. I.) 226
Angelisanti, Raphael, O. F. M., *Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 228
Luṭfi ʿAbd al-Badīʿ, *Naṣṣ andalusī ŷadīd: qiṭʿa min Kitāb farḥat al-anfus*

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXII
1957

PRINTED IN SPAIN

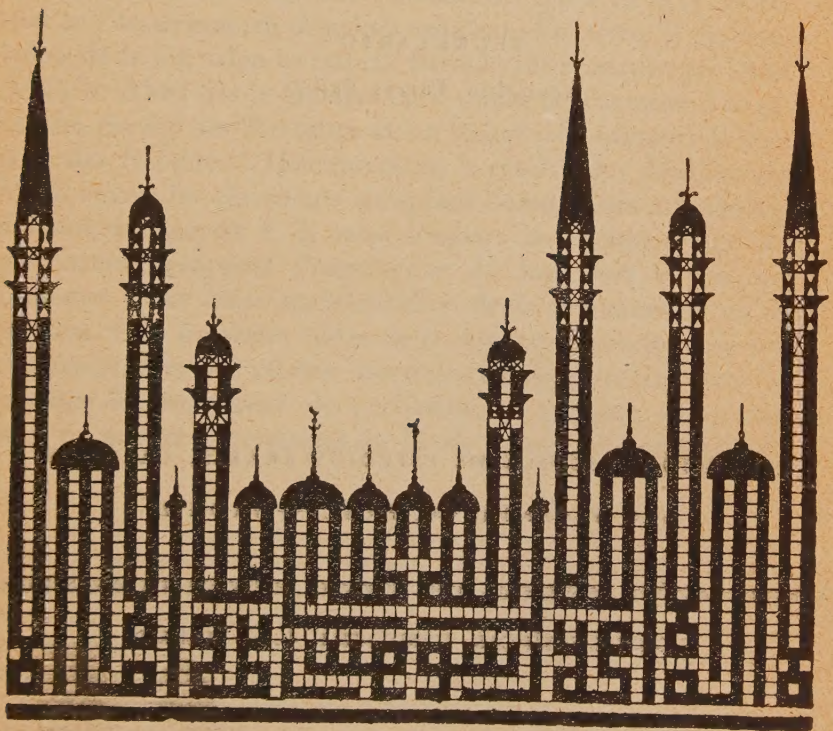
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXII



MADRID-GRANADA. 1957

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Darío Cabanelas, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

NOTES MOZABITES

MALGRÉ les efforts d'une cohorte vaillante de chercheurs, beaucoup de choses ayant trait au Mzab restent toujours à explorer. Cela tient en partie aux difficultés inhérentes aux recherches au sein d'une communauté qui a élevé la discrétion et l'ésotérisme en principes religieux. En effet, la dissimulation de la foi, selon ce que dit Barrādī, fut pratiquée par ᶜAbd Allāh b. Abāḍ dès le moment où il refusa de s'associer à la sécession *(jurūj)* des Azraqites et, en faisant cela, inaugura la doctrine des Abāḍites [1]. Heureusement, la réserve des Abāḍites du Mzab envers les chercheurs européens désintéressés a beaucoup diminué récemment [2]. Il reste toujours la discrétion que les chercheurs européens s'imposeront de leur part envers les coutumes et les idées traditionnelles de la communauté qu'ils étudient. Une troisième raison de la carence d'informations sur certains aspects des choses mozabites réside peut-être dans le fait que les islamisants de profession, à quelques exceptions près, ne se sont pas occupés du Mzab autant qu'il le mérite [3].

[1] Barrādī, *K. al-ǧawāhir*, lithogr. Bārūniyya, Caire 1902, 156: *fa-qāl li-aṣḥābih a-ᶜan hā'ulā' ajruǧ maᶜahum fa-raǧaᶜ wa-katam amrah wa-jtafà wa-ilà hāḏā kānat išāratuh*; cf. R. Rubinacci, dans *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, t. V, 1953, 101. Bien que les Abāḍites, historiquement parlant, fassent partie du mouvement jārīǧite, ils ne se considèrent pas eux-mêmes comme Jārīǧites.

[2] Voir mes remarques dans *Revue Africaine*, t. C (Centenaire de la société historique algérienne), 1956, 373.

[3] Je parle du Mzab comme pays musulman, et non pas de la littérature abāḍite.

Quoi qu'il en soit, c'est un fait que, par exemple, le plan typique des mosquées abāḍites n'a jamais été présenté au public savant, bien que le livre précieux de M. Marcel Mercier donne une description détaillée de la mosquée de Ghardaïa [1]. C'est pourquoi j'ai cru utile d'assembler quelques observations éparses que j'ai pu faire au cours d'un séjour au Mzab, en décembre 1952 et janvier 1953 [2].

I. LES MOSQUÉES ABĀḌITES

Les mosquées abāḍites du Mzab se distinguent, dès le premier regard, par nombre de traits caractéristiques, tels l'absence du *minbar* [3], la prolifération des *miḥrābs*, surtout dans les cours et sur les terrasses, et le renfermement des femmes dans un compartiment spécial à entrée indépendante et séparé de la salle de prières réservée aux hommes par un mur de cloison solide, percé de quelques trous exigus qui peuvent être couverts de leur tour par de petits pans de tissu. Tout cela se retrouve dans las mosquées abāḍites à Djerba et en Afrique Orientale [4]. Tandis que les mosquées abāḍites en Afrique Orientale possèdent souvent des *miḥrābs* à décoration élaborée, celles du Mzab sont dépourvues de toute décoration; je n'ai remarqué qu'une seule inscription (d'une calligraphie assez recherchée, il est vrai), qui se trouve dans la cour de la mosquée de Ghardaïa (ou si l'on préfère, dans le mur extérieur de la salle de prières)

[1] *La civilisation urbaine au Mzab*, Alger 1922, 50-65.

[2] Je m'empresse de remercier bien vivement tous ceux qui ont facilité mon voyage au Mzab, d'abord l'Institut de Recherches Sahariennes de l'Université d'Alger, et puis mes amis du Mzab et d'Alger, fonctionnaires et personnes privées abāḍites et autres.

[3] Voir mon article *Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara*, dans *Travaux de l' Institut de Recherches Sahariennes*, t. XI, 1954, 16.

[4] En Afrique Orientale il paraît que les femmes ne sont point, comme règle générale, admises à la mosquée.

et date du 19e siècle; elle recommande le silence dans la mosquée [1]. Pour ce qui est des formes architecturales, elles sont des plus simples [2]; seulement les piliers de la mosquée de Malika et une partie de ceux de l'ancienne mosquée de Bou Noura, avec leurs voûtes à arc outrepassé, sont d'un type un peu élaboré (fig. 1), type qui se retrouve dans la grande mosquée malékite de Ouargla (fig. 2). Tout décor n'est pas absent des mosquées abāḍites de Djerba; la plupart de celles que j'ai visi-

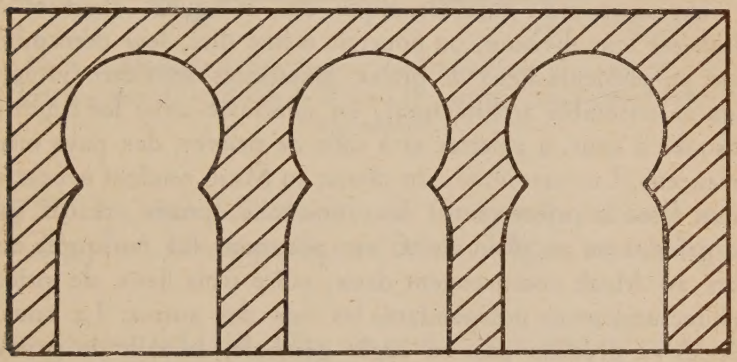


Fig. 1. — Type de piliers et voûtes observé au Mzab.

tées en sont dénuées, mais j'ai observé dans le *Ŷāmiᶜ al-Kabīr* de cette île des éléments décoratifs sobres aux piliers et autour du *miḥrāb* absidal qui est flanqué de deux colonnes, et dans le *Ŷāmiᶜ al-Šayj* de Houmt Souk un ornement triangulaire encadrant le texte de la sourate 112 au-dessus du *miḥrāb*, lui aussi absidal et flanqué de deux colonnes; enfin, le *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, bâti en 1198/1784 par deux frères, commerçants à Istanbul, ne possède pas seulement une inscription de fondation, mais ses formes architecturales et son ordonnance laissent discerner l'influence du style ottoman (fig. 3, 4). L'exception la plus frappante à la règle générale d'austérité dans les mosquées

1 Après la *basmala*: . . . *al-ḳalām fil-masĝid ya'ḳul al-ḥasanāt* . . .

2 Voir Mercier, *op. cit.*, pl. III.

abāḍites se trouve pourtant plus près du Mzab, dans la mosquée abāḍite de Ouargla. Son *miḥrāb* absidal et la coupole qui le précède dans la nef médiane sont couverts d'une décoration en stuc qui, selon ce que m'a dit le ḥāŷŷ Ibrāhīm ᶜAzzām, docte historien de sa ville, fut copiée des ruines abāḍites voisines de Sedrata lorsque la mosquée fut reconstruite «il y a 64 ans», c'est-à-dire vers 1889. L'apparence du décor ne s'y oppose nullement. La coupole précédant le *miḥrāb* dans la nef médiane est un trait méditerranéen, ce qui n'a rien de surprenant [1].

Un autre trait caractéristique des mosquées abāḍites du Mzab est leur division, on pourrait même dire, leur démembrement en plusieurs lieux de prière, juxtaposés sans être intégrés dans un ensemble architectural, en contraste avec les types de mosquée à cour, à galeries et à salle de prières, des pays méditerranéens. Les extrémités du climat au Mzab rendent nécessaire qu'on fasse la prière tantôt dans une salle fermée, tantôt sous des galeries ou en plein air. C'est pourquoi les mosquées abāḍites au Mzab comprennent deux, voire trois lieux de prière, architecturalement indépendants les uns des autres. La cour à galeries ne précède pas, en règle générale, la salle de prières, mais est située à côté d'elle, et des terrasses sont aménagées sur le toit; on évite pourtant, dans la mesure du possible, de placer des terrasses au-dessus des salles de prières elles-mêmes [2]. Tel est le cas des deux mosquées d'El Ateuf [3], et de celles de

[1] La salle de prières de la mosquée de Sedrata était probablement «couverte de coupoles ovales juxtaposées» (G. Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident*, Paris 1954, 56); il serait donc imprudent de vouloir y trouver le modèle de la coupole unique de la mosquée de Ouargla.

[2] Le toit de la salle de prières de la mosquée abandonnée de l'ancienne ville (détruite) de Bou Noura sert quand même de terrasse; les *ṭolba* y passent la nuit du 23 au 24 Ramaḍān en prières, et des vivres sont distribués.

[3] Selon ce qu'on m'a dit, la fondation de la deuxième mosquée d'El Ateuf (dans la ville basse) remonterait à une bagarre entre deux factions hostiles, basées sur les deux quartiers des Garbiyyūn et des Šarqiyyūn. Une des deux factions aurait attaqué l'autre pendant la *ṣalāt al-ᶜid*, de sorte que toutes deux cessèrent de sortir de la ville pour cette prière et commencèrent à la faire chacune dans une mosquée à elle (*sic*). Cette information diverge de la version citée par Mercier, *op. cit.*, 46, n. 1, d'après une note inédite de Watin. Cf. le *ṣuff šarqī* et le *ṣuff*

Bou Noura (mosquée actuelle) [1], Malika [2], et Béni Isghen [3]. Je donne un plan approximatif de la mosquée de Béni Isghen

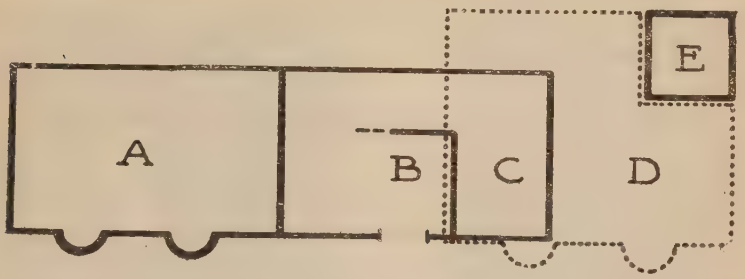


Fig. 6. — Mosquée de Béni Isghen, plan schématique: A = salle de prières; B = cour; C = galeries de la cour; D = terrasse (au premier étage); E = minaret.

(fig. 6). La mosquée abāḍite de Ouargla présente le même plan (fig. 7) [4]. L'essence de tout cela s'applique aussi à la mos-

garbi à Ghardaïa, *ibid.*, 135. — Une rixe civile aurait été aussi responsable de la destruction de l'ancienne ville de Bou Noura, dont la plupart des habitants auraient émigré à Malika. Une partie du rempart de l'ancienne ville (haute) forme maintenant, en arc concave, la partie supérieure de l'enceinte de la ville actuelle (basse) (fig. 5).

[1] Cette mosquée est dite d'avoir 700 ans, ce qui daterait la destruction de la ville haute vers l'an 1250. Cela n'est pas impossible. Selon *Documents algériens*, n° 16, 13 août 1955, la ville basse de Bou Noura ne daterait que de 1750.

[2] Cette mosquée, elle aussi, aurait environ 700 ans, et elle serait postérieure à la fondation de la ville; cela s'accorderait avec la date connue de la fondation de Malika, vers 1050. La mosquée serait restée inaltérée, sauf pour le minaret, qui était petit, de dimensions comparables à celles de l'ancien minaret de la mosquée de Ghardaïa (voir Mercier, *op. cit.*, 61, et pour une photographie, E. A. Alport, *The Mzab*, dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. LXXXIV, 1954, pl. I). Il se serait délabré et aurait été remplacé par le haut minaret actuel, au commencement du 20e siècle. La salle de prières est de cinq travées et de 10 nefs approximativement; elle est couverte de coupoles.

[3] Ici aussi, j'aurais dû dire «la mosquée actuelle», parce qu'il existe une mosquée abandonnée dans le quartier supérieur de la ville, appelé Tafilalt, que je n'ai pu visiter.

[4] J'ai remarqué une différence considérable entre la *qibla* de la mosquée

quée abāḍite de Ghardaía (fig. 8), bien que la cour précède ici la salle de prières ou *maŷlis* et soit précédée à son tour, à un niveau plus haut, par la terrasse; on trouve que le *maŷlis*, la cour (dont les galeries sont asymmétriques) et la terrasse sont déxaxés les uns à l'égard des autres. Le *maŷlis* actuel, soit dit

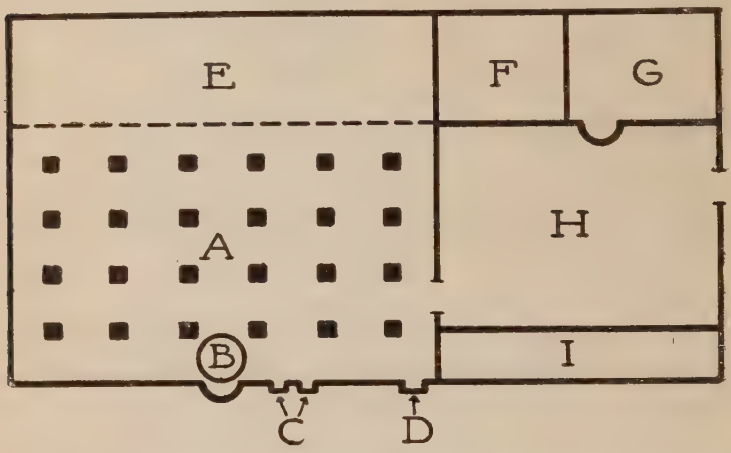


Fig. 7. — Mosquée abāḍite de Ouargla, plan schématique: A = salle de prières; B = coupole; C = niches pour dattes; D = niche pour sable; E = compartiment de femmes; F = minaret; G = terrasse basse (avec *miḥrāb*); H = cour d'entrée; I = lavabos.

entre parenthèses, ne date que d'une reconstruction d'il y a 350 ans environ. La mosquée de Guerrara, ville fondée en 1631, est la seule mosquée abāḍite dans la région du Mzab dont le plan actuel représente l'idée architecturale unie d'une mosquée de type méditerranéen, à cour, à galeries et à salle de prières [1], mais l'existence de trois *miḥrābs* successifs montre que ce résultat n'a été achevé que lors du deuxième agrandissement de la mosquée (fig. 9). Dans la salle de prières, on a

abāḍite et celle de la grande mosquée malékite de Ouargla (voir P. Weiss, *Le Secret du Sud*, Paris 1937, pl. en regard de la p. 128). La *qibla* abāḍite étant moins exacte que l'autre, il faut présumer qu'elle est plus ancienne.

[1] Vue de la cour: *Hespéris*, 1928, 421, fig. 5.

Fig. 2. — Grande mosquée malékite, Ouargla.

(Photo P. Jacquemin.)

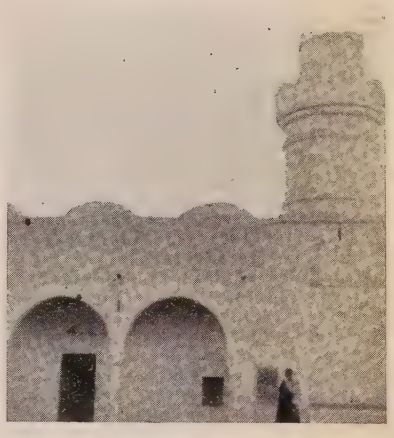


Fig. 3. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsı*, Djerba.

Fig. 4. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba.

Fig. 5. — Bou Noura.

Fig. 11. — *Ŷāmiᶜ al-gurabā'*, Houmt Souk, Djerba: «mosquée d' été».

Fig. 12. — *Ŷāmiᶜ al-ḳabīr* (abāḍite), Djerba: cour avec *miḥrāb* auxiliaire et salle hypostyle.

Fig. 13. — *Ŷāmiᶜ al-Šayj*, Houmt Souk, Djerba: salle hypostyle.

Fig. 14. — *Muṣallà* malékite, Ghardaïa.

enlevé une rangée de piliers et créé ainsi une nef particulièrement large, et c'est là que se tiennent chaque jour les séances de récitation du Coran entre la prière du *ʿaṣr* et celle du *mag-*

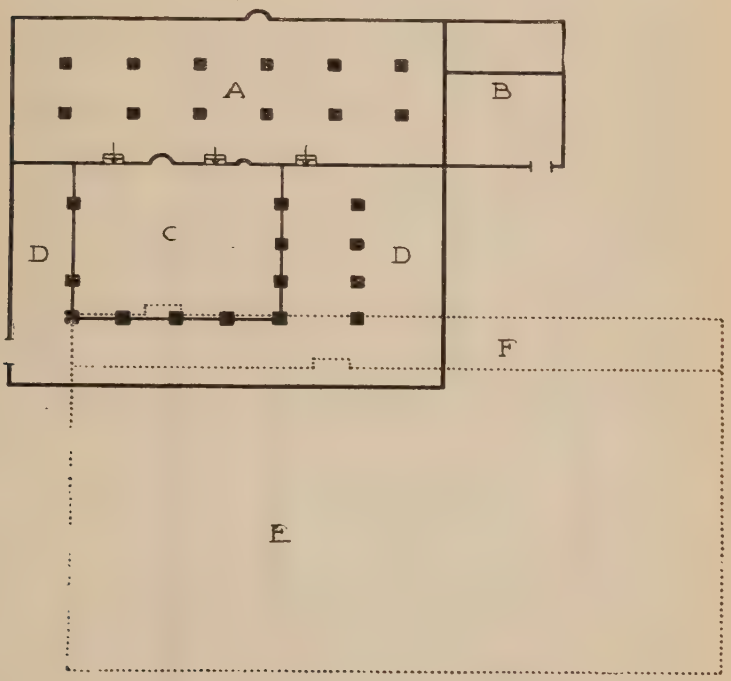


Fig. 8. — Mosquée de Ghardaïa, plan schématique: A = salle de prières; B = compartiment de femmes; C = cour; D = galeries de la cour; E = terrasse (au premier étage); F = partie d'une terrasse inférieure (hors usage).

rib. Les galeries de la cour sont à deux étages; l'étage supérieur est réservé aux femmes pour les prières qui se tiennent en plein air; pour les autres prières, un compartiment spécial leur est réservé dans le *maǧlis.* La terrasse s'étend sur le toit entier du *maǧlis* et des galeries de la cour; elle sert pour les prières rituelles en plein air et aussi pour les sermons qui se tiennent dans la soirée en été; à l'endroit marqué *I* dans le eplan, se

trouve une petite plate-forme bâtie où le prédicateur prend place; les hommes se rangent en face de lui, les femmes derrière lui à droite et à gauche.

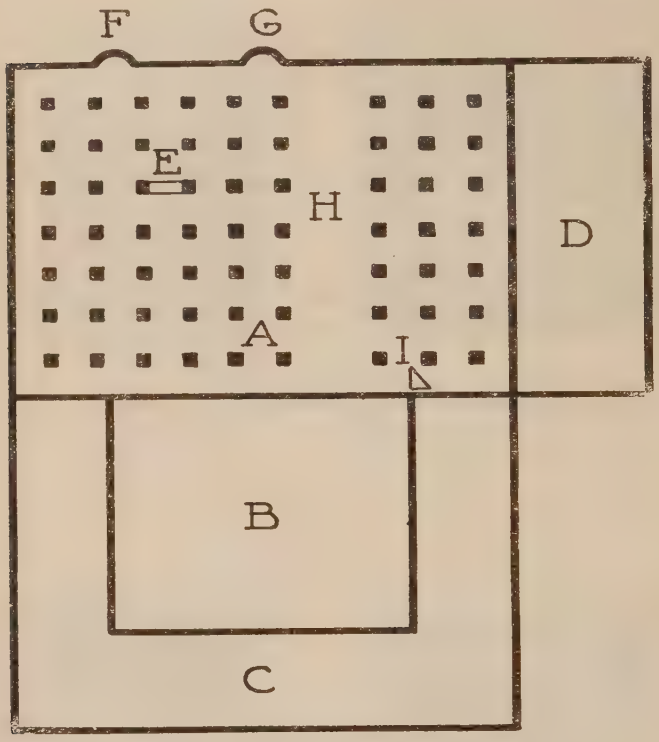


Fig. 9. — Mosquée de Guerrara, plan schématique: A = salle de prières; B = cour; C = galeries de la cour; D = agrandisemment récent; E = arc du *miḥrāb* original; F = *miḥrāb* du premier agrandissement; G=*miḥrāb* de deuxième agrandissement; H=nef élargie; I = (sur le toit aménagé en terrasse:) plate-forme du prédicateur.

Similairement, la mosquée (actuelle) de Bou Noura possède une salle spéciale pour les sermons en hiver, avec un compartiment réservé aux femmes et séparé par un haut mur. Celle de Malika a deux chambres où l'on enseigne le Coran aux fidèles en hiver avec, sur le toit, une terrasse dont on se sert en été.

Pour en revenir à l'ordonnance des mosquées abāḍites au Mzab (et à Ouargla), j'en ai retrouvé quelques exemples, adaptés aux conditions locales, dans l'île de Djerba. Le cas le plus typique est celui du *Ǧāmiᶜ al-gurabā'*, aujourd'hui malékite mais auparavant abāḍite, à Houmt Souk (fig. 10). Ici aussi, une salle de prières fermée et une salle hypostyle voûtée et ouverte,

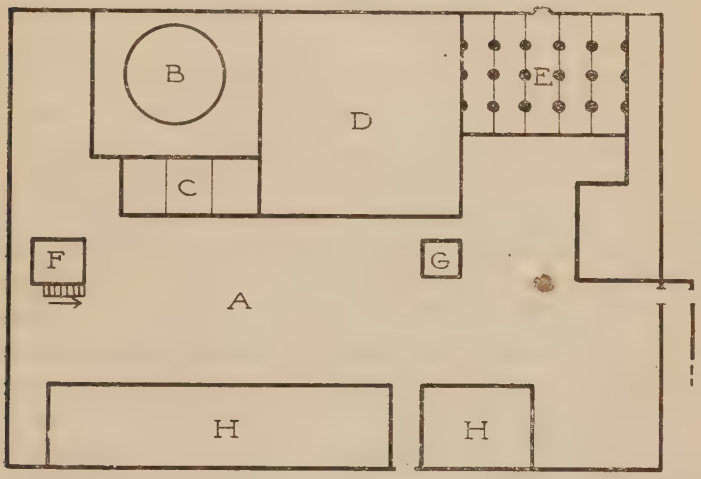


Fig. 10. — Ǧāmiᶜ al-gurabā', Houmt Souk, Djerba: A = cour; B = salle à coupole, contenant un cénotaphe; C = porche vouté; D = salle de prières; E = «mosquée d'été»; F = minaret à escalier-bastion; G = minaret de type nord africain; H = logis des visiteurs.

qui sert de «mosquée d'été» (fig. 11), se trouvent juxtaposées et réunies avec d'autres unités architecturales dans une enceinte commune. La plupart des mosquées abāḍites de Djerba sont pourtant de simples salles de prières fortifiées, à plan carré et sans cour [1]. Or il se peut qu'un tel bâtiment soit placé dans une enceinte; dans ce cas, la cour peut servir comme place de prières en plein air et peut être pourvue d'un ou de plusieurs *miḥrābs*, et il peut y avoir une salle hypostyle ouverte, adossée

[1] Voir mon article *Sur la diffusion...*, pl. XI et XII, fig. 21 et 23.

au mur d'enceinte; dans la nature des choses, cela sera du côté de la *qibla*, donc derrière le corps du bâtiment. Je n'ai nulle part trouvé une telle salle hypostyle ouverte, qui fût intégrée avec le corps du bâtiment dans un ensemble architectural. Tel est le cas du *Ŷāmiᶜ al-kabīr* (fig, 12), du *Ŷāmiᶜ al-Šayj* de Houmt Souk (fig. 13), et du *Ŷāmiᶜ al-ŷadīd* de Walagh [1]. Il n'est pas surprenant que les mosquées malékites de Djerba, sans adopter les particularités abāḍites, se conforment à la même idée générale.

Il semble donc que la tradition architecturale des Abāḍites du Mzab, de Ouargla et de Djerba conçoive une mosquée primairement comme un *maŷlis*, une salle fermée, et non pas comme une combinaison de cour à galeries et salle hypostyle, ordonnance, paraît-il, originale des sanctuaires de l'Islam et répandue dans le littoral de la Méditerranée [2]. Je ne saurais préciser l'origine de cette variante. M. Mercier, arguant de la mosquée de Ghardaïa seule et prenant la cour comme élément constitutif de la mosquée abāḍite du Mzab, y voit une adaptation de la maison d'habitation [3]. Je ne saurais partager cet avis, pour les raisons que j'ai données. Quoi qu'il en soit, je pense que le plan typique des mosquées mozabites a exercé une influence dans deux directions. D'abord, il me paraît probable que l'ordonnance du *Ŷāmiᶜ al-gurabā'* de Houmt Souk, qui est identique à celle des mosquées mozabites et diffère de celle des autres mosquées abāḍites de l'île de Djerba, a été inspirée par le Mzab. Il est vrai que les idées architecturales sont passées d'habitude du littoral au Sahara [4], mais rien n'empêche qu'une influence se soit exercée, une fois, dans la direction opposée. Puis, les mosquées du Soudan occidental, elles aussi, ne décèlent aucune trace de l'ordonnance «méditerranéenne»; là aussi, la mosquée

[1] *Sur la diffusion...*, pl. IX, fig. 16. — L'enceinte du *Ŷāmiᶜ al-kabīr* renferme, en outre, plusieurs édifices où des visiteurs sont logés. Les mosquées abāḍites en Afrique Orientale possèdent, elles aussi, souvent un annexe où logent les visiteurs.

[2] Cf. G. Marçais, *op. cit.*, 10.

[3] *Op. cit.*, 53.

[4] Voir *Sur la diffusion...*, *passim*.

proprement dite est une salle fermée qui peut être, et est souvent, placée à l'intérieur d'une enceinte, mais bien qu'elle soit placée symmétriquement en relation avec celle-ci, une intégration architecturale des deux éléments fait complètement défaut [1]. L'influence des Abāḍites sur l'architecture religieuse musulmane du Soudan occidental peut être considérée comme établie; nous sommes donc justifiés à attribuer l'ordonnance «non méditerranéenne» des mosquées de ce pays à la même influence.

II. LES CIMETIÈRES ABĀḌITES

M. Mercier a décrit en détail les cimetières abāḍites du Mzab et les mosquées funéraires et *muṣallàs* qui en forment une particularité [2]. Ces *muṣallàs*, du reste, ne se distinguent point de ceux qu'on peut trouver un peu partout dans le monde musulman; ils ne sont pas limités aux cimetières, il y en a qui sont fréquentés par les Abāḍites, et d'autres, fréquentés par les Malékites. On reconnait les derniers par la présence de deux ou trois pierres dont se servent les Malékites pour le *tayammum*, tandis que les Abāḍites ne considèrent pas comme valable l'emploi de pierres dans cette cérémonie (cf. fig. 7). Le *muṣallà* dans la place du marché de Ghardaïa est malékite (fig. 14) [3], celui dans la place du marché de Bou Noura, abāḍite (fig. 15). À proprement parler, les «mosquées funéraires» des Abāḍites ne sont, elles aussi, que des *muṣallàs;* la seule mosquée, proprement dite, est la mosquée de la ville. C'est à ces mosquées funéraires et *muṣallàs* que se font des réunions périodiques, avec récitation du Coran et distribution de vivres, distribution assurée par des habous [4]. C'est là aussi qu'on pro-

[1] *Ibid.* La seule exception à cette règle que je connaisse, est fournie par la Grande Mosquée de Bida: *ibid.*, pl. XVII, fig. 37.

[2] *Op. cit.*, 82-104.

[3] Mercier, *op. cit.*, 65.

[4] Mercier, *op. cit.*, 95-97; le même, *Étude sur le waqf abadhite*, Alger 1927, 105 ss.

cède au lavage des morts, qui n'auraient pu être lavés dans leurs maisons. C'est pourquoi on trouve souvent, dans ces *muṣallàs*, une chambre réservée à cette cérémonie et une autre où l'on garde temporairement les vivres à distribuer. Les Abāḍites ne connaissent pas la «mosquée des morts» de l'Islam malékite maghrebin, annexe d'une grande mosquée où se fait la prière des morts; la mosquée funéraire des Madābiḥ malékites, dans leur cimetière situé à l'ouest de Ghardaïa, est pourtant pourvue d'une «mosquée des morts» séparée.

Avec les vivres, l'eau potable est distribuée lors des réunions dans les cimetières; les outres qui la contiennent, sont suspen-

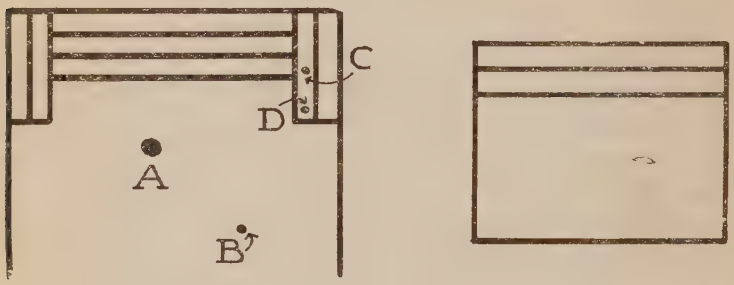


Fig. 19. — Plans schématiques de deux mosquées funéraires près de Béni Isghen: A = pilier à outres; B = point de vue de la fig. 17; C = point de vue de la fig. 20; D = point de vue de la fig. 21.

dues de piliers qui s'élèvent, isolés, dans les *muṣallàs* ou dans les cours des mosquées funéraires (fig. 16, 17). J'ai remarqué un pilier semblable, avec une outre constamment remplie, dans la cour de la mosquée actuelle de Bou Noura. Cet approvisionnement est, lui aussi, assuré par des habous.

Les arrangements intérieurs des mosquées funéraires abāḍites sont essentiellement les mêmes que ceux des mosquées urbaines; en particulier, on y remarque la même multiplicité des *miḥrābs* (fig. 18). C'est seulement dans deux de ces constructions dans le cimetière de Béni Isghen que j'ai remarqué une ordonnance combinant une salle hypostyle avec une cour dans une seule conception architecturale (fig. 19-21). Il n'y a pas de

Fig. 15.—Muṣallà abāḍite, Bou Noura.

Fig. 16. — Muṣallà funéraire, près de Béni Isghen (le *miḥrāb* est visible à gauche).

Fig. 17. — Cour de mosquée funéraire, près de Béni Isghen.

Fig. 18. — Mosquée funéraire à deux *miḥrābs*, près de Ghardaïa.

Fig. 20. — Mosquée funéraire près de Béni Isghen, salle hypostyle.

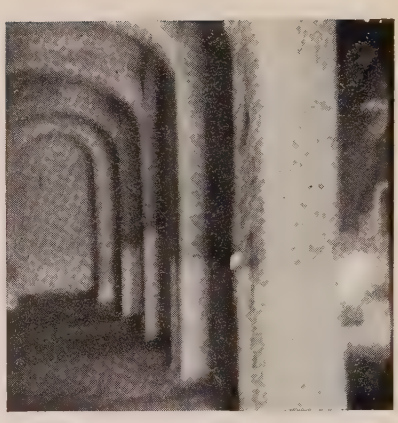


Fig 21 — Mosquée funéraire, près de Béni Isghen, *miḥrāb* auxiliaire.

Fig. 22. — Berriane, cimetière abāḍite.

Fig. 23. — Berriane, *qubbas* dans un cimetière abāḍite.

doute que nous avons affaire ici à un développement secondaire, limité aux *muṣallàs* funéraires, ce qui sert à mettre encore en relief l'absence de cette ordonnance dans les mosquées urbaines.

M. Mercier a donné une description détaillée des tombeaux individuels dans les cimetières mozabites, de leurs ornements remarquables et de leur «mobilier funéraire»; je me borne donc à reproduire, pour mémoire, deux vues typiques (fig. 22, 23) [1]. Quand il n'y a pas de *qubba* ou *qubayba*, construction à ornements, la tombe est marquée seulement par deux pierres pointues, sans inscription, placées à la tête et aux pieds du mort. Cette austérité doit être d'assez longue date; je l'ai retrouvée dans un ancien cimetière abāḍite à Djerba près du *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, et les Abāḍites d'Afrique Orientale dédaignent, eux aussi, les inscriptions funéraires. Je ne connais que deux exceptions à cette règle: le tombeau moderne d'un cadi dans le cimetière de Béni Isghen (fig. 24), et le cimetière privé de la famille al-Bāsī, avoisinant leur mosquée (fig. 25); ici, il s'agit évidemment d'une influence ottomane.

Ayant mentionné la distribution de vivres dans les *muṣallàs* funéraires, j'ajoute que ces distributions se font aussi dans les mosquées urbaines. La mosquée abāḍite de Ouargla possède dans le mur de la *qibla*, à gauche du *miḥrāb*, deux niches pourvues de paniers où l'on peut déposer ses offrandes (cf. fig. 7), et l'on trouve souvent dans les piliers des mosquées de petites niches pour se débarrasser des noyaux des dattes qu'on a mangées dans le mosquée.

III. LE RAYONNEMENT DU STYLE ARCHITECTURAL MOZABITE

M. Mercier a défriché le sujet du style de l'architecture mozabite dans deux études; dans l'une, il s'est occupé plutôt de l'origine et de la diffusion des motifs décoratifs [2], dans l'autre,

1 Voir aussi *Hespéris*, 1928, 417-419, fig. 3-5; Alport, *loc. cit.*, pl. IV.
2 *La civilisation urbaine*, 100-104.

du rayonnement des formes architecturales proprement dites [1]. J'ai déjà signalé mon accord essentiel avec sa thèse au sujet des formes architecturales, et je crois même d'y pouvoir apporter des éléments nouveaux [2]. Pour ce qui est de l'origine des motifs décoratifs, je préfère n'émettre aucune opinion, et pour ce qui est de leur rayonnement, je ne me crois pas autorisé à aller aussi loin que lui [3]. Je crois pourtant qu'un examen de quelques données matérielles pourra nous conduire à des résultats plus limités, mais pas moins assurés, résultats qui ne préjugent en rien les conclusions de grande envergure.

L'architecture des Abāḍites du Mzab a sans doute influencé celle de leurs voisins malékites. L'idée même de la mosquée funéraire des Madābiḥ à Ghardaïa dérive de l'institution abāḍite correspondante, et la cour possède un *miḥrāb* additionnel désaxé (fig. 26). Les habitants actuels de Metlili sont des Malékites, anti-abāḍites à un tel degré qu'en 1916 ils ont démoli le minaret de style pyramidal de leur mosquée et l'ont remplacé par un autre, d'un style commun en Algérie (fig. 27) [4]. D'autre part, il y a beaucoup de *qubbas* funéraires à ornements mozabites dans les cimetières de Metlili (fig. 28, 29). Nos retrouvons la même sorte d'architecture dans les cimetières et sanctuaires

[1] *Notes sur une architecture berbère saharienne*, dans *Hespéris*, 1928, 413-429.

[2] *Sur la diffusion...*, 18 s., 27; et ci-dessus, p. 10 s.

[3] En particulier, je ne trouve la moindre ressemblance entre la décoration des monuments funéraires mozabites et les minarets des mosquées abāḍites de Djerba (cf. *Sur la diffusion...*, 20, n. 1). Aussi la décoration mozabite et celle dite «soudanaise» ne me paraissent pas assez semblables entre elles pour pouvoir être réduites l'une à l'autre.

[4] Cette mosquée était-elle donc abāḍite à l'origine? En tout cas, son toit est aménagé en terrasse, pour les prières en plein air, et la mosquée possède un vaste établissement, à la façon abāḍite, pour les ablutions rituelles, avec une installation pour le chauffage de l'eau. M. G.-H. Bousquet m'informe que le chauffage de l'eau à ablutions est une coutume berbère et non spécifiquement abāḍite, qu'il a rencontrée en Kabylie et dans l'Aurès. Les habitants de Metlili sont pourtant des Arabes Šaʿamba. — La mosquée abāḍite de Ouargla possède une installation de chauffage d'eau, mais non pas la grande mosquée malékite de cette ville. Le chauffage d'eau n'existe pas à Djerba, où la douceur du climat le rend sans doute inutile.

Fig. 24.—Tombeau moderne d'un cadi abāḍite, près de Béni Isghen.

Fig. 25. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba: tombeaux de la famille al-Bāsī.

Fig. 26. — Mosquée funéraire des Madābiḥ, près de Ghardaïa.

Fig. 27. — Metlili, minaret de la mosquée.

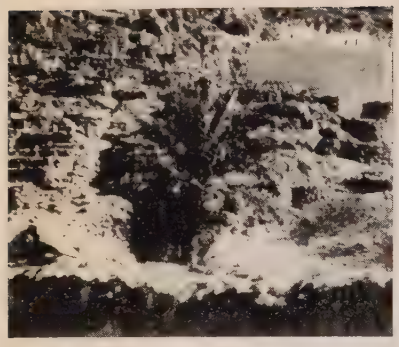


Fig. 28. — Metlili, cimetière malékite.

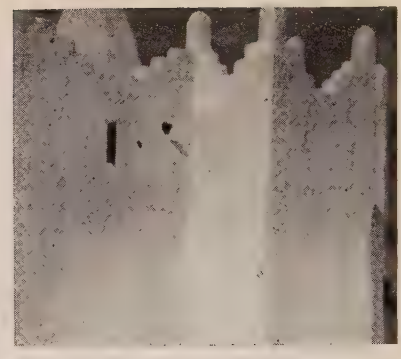


Fig. 29. — Metlili, sanctuaire de Sī Ḥāŷŷ Bājōs.

Fg. 30. — Ouargla, *qubba* malékite.

Fig. 31. — Ouargla, sanctuaire de Sīdī ᶜAbd al-Qādir.

Fig. 32. — Tilghemt, *qubba* de Sīdī ᶜAbd al-Qādir.

malékites de Ouargla (fig. 30, 31). Les Malékites de Ouargla suivent aussi la coutume abāḍite de déposer sur leurs tombes, comme «mobilier funéraire», des pots cassés, de vieilles boîtes à conserves, etc. J'ai constaté la même coutume dans le cimetière malékite de Tilghemt au nord-ouest de Ghardaïa, à peu près a mi-chemin entre Ghardaïa et Laghouat. Dans le même cimetière, le *maqām* de Sīdī ʿAbd al-Qādir al-Ŷīlānī, un des nombreux sanctuaires dédiés à la mémoire de ce saint, présente les formes typiques d'une *qubba* abāḍite (fig. 32). Le style de décoration mozabite se retrouve même dans les ornements en forme de pain de sucre sur le toit de la *qubba* de Sīdī Ḥāŷŷ ʿĪsà dans le quartier des Ouled Serghin de Laghouat. L'aire de diffusion de la coupole piriforme dans les *qubbas* [1] coïncide avec celle du rayonnement du style architectural mozabite, dont cette coupole n'est qu'une application.

IV. LE MODERNISME ET LE MOUVEMENT BAYŪḌITE

On a souvent discuté l'importance que possède l'interdiction de faire sortir les femmes du Mzab pour la cohésion de la communauté abāḍite. Chaque contrat de mariage abāḍite contient une stipulation interdisant au mari de faire sortir sa femme de son pays; au cas de contravention, la femme peut demander l'annulation du mariage. Mais la prohibition va plus loin que cela; même au cas que la femme y consentirait, les coupables sont frappés de la sanction redoutée de la *tabrī'a* ou excommunication. Malgré cela, quelques cas de désobéissance se sont produits depuis l'annexion du Mzab à l'Algérie en 1882. Ce n'est donc qu'en 1928 que l'ancienne règle fut officiellement formulée dans des termes sévères dans une décision des clercs et laïcs des sept villes du Mzab, prise dans la mosquée de ʿAbd

[1] Voir Commandant Cauvet, *Les marabouts, petits monuments... du Nord de l'Afrique*, dans *Revue Africaine*, t. LXIV, 1923, surtout pp. 295, 322 s., 477-499. Il s'agit du Mzab, de Metlili, de Ouargla et d'El Goléa.

al-Raḥmān al-Kūrṭī [1]. Nous avons affaire ici à un document de l'affaiblissement des coutumes anciennes, plutôt que de leur renforcement et de leur mise en vigueur [2]. Le développement économique est en train de changer le caractère de l'émigration temporaire des Mozabites. Auparavant, les jeunes Mozabites pratiquaient presque tous le commerce dans les villes du Nord, avec l'intention de rentrer au Mzab leur fortune faite. La plupart le font toujours, mais un certain nombre font des études, surtout de médecine et de pharmacie, à Alger, et j'ai rencontré un jeune docteur qui avait fait ses études à Montpellier, pratiquait à Lyon, et était venu passer ses vacances avec sa famille au Mzab. Il est évident que ces jeunes gens trouveront assez difficile de regarder le Mzab comme leur foyer et la place de leur activité professionnelle comme un pied-à-terre. L'attachement des Mozabites à leur genre de vie traditionnel n'implique, d'ailleurs, aucune répugnance à adopter les progrès techniques; il y a des commerçants de l'ancienne école qui étudient les catalogues des pépiniéristes et font venir d'Amérique des semences pour leurs jardins d'essai au Mzab. Ceci est l'arrière-plan du mouvement bayūḍite.

Ce mouvement prend son nom du šayḫ Bayūḍ Ibrāhīm de Guerrara, ancien député du Mzab dans l'Assemblée Algérienne. D'après ce que m'ont dit des observateurs européens avertis, le mouvement commençait vers 1920, arriva à son apogée vers 1948 et est depuis lors en régression lente. Ses adhérents, m'a-t-on dit, réclamaient le droit d'emmener leurs femmes avec eux dans les villes du Nord, et quelques-uns le faisaient en effet [3].

[1] Cette mosquée funéraire est située entre Malika, Béni Isghen et Bou Noura; c'est une place de délibération officielle pour les représentants de toutes les villes du Mzab. Pour le texte de la décision, voir L. Milliot (avec la collaboration de A. Giacobetti), *Recueil de délibérations des djemâ'a du Mzâb*, dans *Revue des Études Islamiques*, 1930, 171-230, n° XXI.

[2] Il n'a pas paru nécessaire de rappeler de la même façon la prohibition correspondante d'amener au Mzab les femmes que les Abāḍites auraient pu épouser ailleurs.

[3] Il se peut que quelques personnes éclairées au Mzab mettent au premier plan le programme de faire évoluer la société féminine de leur pays, société qui

À ces observateurs européens, le mouvement bayūḍite apparaît comme un mouvement d'opposition pur et simple, mouvement d'opposition contre n'importe quoi — conclusion naturelle étant donné que le Mzab est un pays à la fois de coopération inévitable et d'individualisme fondamental.

En tout cas, le mouvent bayūḍite était toujours très actif et actuel en 1953: j'ai remarqué des devises pro-bayūḍites et anti-bayūḍites peintes récemment aux murs de Ghardaïa. Le parti conservateur et le parti bayūḍite étaient tous les deux représentés à Ghardaïa et à El Ateuf; les gens de Béni Isghen étaient fortement conservateurs, et il y avait aussi une majorité conservative à Malika et à Bou Noura. La presque totalité des gens de Guerrara, et la majorité de ceux de Berriane, étaient bayūḍites. Il n'est pas le cas que les vieux et les *ṭolba* soient tous conservateurs, et les jeunes tous bayūḍites ou modernistes. Les Bayūḍites comptent parmi eux nombre de bons savants abāḍites, le šayj Bayūḍ lui-même est chef de la *ḥalqa* de Guerrara, mais il n'en reste pas moins vrai que les grands savants abāḍites et les membres des familles «laïques» alliées à eux sont, dans leur grande majorité, conservateurs. J'ai cru remarquer une certaine réserve dans les rapports sociaux entre les membres des deux partis, surtout quand il s'agissait de personnes appartenant à la classe des *ṭolba;* les relations sociales des Abāḍites avec leurs voisins malékites et juifs sont, au contraire, cordiales [1]. Cela n'empêche pas qu'un homme de Ouargla ait

s'est trouvée plus restreinte que jamais depuis la fin du dernier siècle (voir A. M. Goichon, *La vie féminine au Mzab*, dans *Revue des Études Islamiques*, 1930, 231 ss.), mais il m'a été impossible de vérifier l'effet que pourrait avoir cet état d'esprit.

[1] Je profite de cette occasion afin de mentionner quelques opinions de l'*imām* malékite de la mosquée des Madābiḥ à Ghardaïa. Il disait que le *taṣawwuf* et le *ḳalām* ne faisaient pas partie de la religion; que le *taṣawwuf* se trouvait aussi chez les Indiens et les chrétiens, et que le *ḳalām* n'était que des opinions d'hommes. L'Islam ne consistait qu'en la profession de la foi, et le contenu du Coran et de la *sunna;* cela était commun à tous les musulmans, et les Malékites et les Abāḍites faisaient la prière ensemble. (Cette affirmation ne correspond pas aux faits.) Il était mauvais d'attribuer de l'importance aux *madhāhib*, qui n'étaient que les doctrines des adhérents de certaines personnes. Même les opinions de

répondu à ma question si un certain cimetière appartenait aux Abāḍites, en disant qu'il appartenait «aux musulmans, aux Malékites», et qu'un jeune šayḫ de Béni Isghen, dans sa conversation, m'ait parlé une fois «des *mušrikūn*, des Malékites».

Ce qui frappe un islamisant comme trait distinctif du mouvement bayuḍite, ce sont les soins que prennent ses dirigeants de l'éducation. L'éducation musulmane traditionnelle dans le Mzab [1] se réduit à des «écoles coraniques» très élémentaires, attachées aux mosquées, et à la *Madrasa Ŷābiriyya*, nommée après l'ancienne autorité abāḍite Ŷābir b. Zayd (m. 93 ou 103), à Béni Isghen. Elle comptait environ 30 élèves en 1953, et l'enseignement qu'on y donne, selon les dires des conservateurs eux-mêmes, n'est pas d'un niveau très élevé. Les études sérieuses se font toujours, comme elles se faisaient dans le passé, par l'enseignement privé de savants réputés. Les Bayūḍites, de leur part, ont fondé dans plusieurs des villes du Mzab des sociétés qui maintiennent des écoles homonymes; ainsi, on trouve à Ghardaïa une *Ŷamᶜiyyat al-iṣlāḥ* et une *Madrasat al-iṣlāḥ*, à Bou Noura une *Ŷamᶜiyyat al-nūr* et une *Madrasa al-nūriyya*, à Guerrara une *Ŷamᶜiyyat al-ḥayāt*, qui possède aussi un club, le *Nādī l-ḥayāt*, et une *Madrasat al-ḥayāt* [2], et à Berriane une *Ŷamᶜiyyat al-fatḥ* et une *Madrasat al-fatḥ*. L'instruction dans ces écoles est gratuite; elles ont six classes, pour les garçons agés de 6 à 12 ans et plus, et le cours aboutit à un certificat privé d'études primaires. La plupart des garçons vont en même temps aux écoles françaises; c'est pour-

Mālik dans le *Muwaṭṭa'* ne faisaient pas partie de la religion; si elles étaient d'acord avec le Coran et la *sunna*, elles étaient correctes; sinon, elles étaient fausses. Dans la prière du vendredi, les Malékites priaient Dieu qu'Il accordât le bien-être à tous les hommes, non seulement aux musulmans. — Je suis sûr que l'*imām* n'avait pas improvisé ses dires à mon intention; d'autre part, il est difficile d'évaluer la part que la *taqiyya* y pourrait avoir. Il avait fait toutes ses études à Ghardaïa, sous des maîtres privés.

[1] Je ne parle pas des écoles françaises, qu'on n'appele pas *madrasa* mais *maktab;* l'école primaire de Guerrara, par exemple, ne compte pas moins de dix instituteurs.

[2] Je crois que le nombre de 600 élèves, qu'on m'a donné pour cette école, est grandement exagéré.

quoi les leçons commencent à 5 h. 30 dans la matinée. L'enseignement consiste en ce que l'instructeur écrit une phrase sur un tableau noir, que chaque garçon la répète après lui, et les autres la répètent après leur camarade; cela donne un nombre de répétitions suivant la grandeur de la classe, 30 ou plus. L'opinion publique force les parents d'envoyer leurs garçons à ces écoles, en sus des écoles françaises, bien qu'il en résulte un dédoublement inutile des sujets et un surmenage excessif des enfants; l'arithmétique, par exemple, est enseignée dans les écoles bayūḍites, et même dans l'Institut bayūḍite d'Études Secondaires, suivant la méthode médiévale. Chaque école possède un hymne spécial à elle, que les garçons chantent avec beaucoup d'enthousiasme; celui de Guerrara est imprégné de sentiments de patriotisme mozabite, celui de Berriane fait grand cas des concepts de la vraie *sunna*, de l'*iǧtihād*, etc. Chaque école est pourvue d'une bonne bibliothèque à l'usage des instructeurs; on n'y trouve pas seulement des livres abāḍites imprimés, mais aussi des ouvrages malékites, de *ḥadīṯ* sunnite, et de littérature arabe générale, ancienne et moderne.

Ayant terminé leur études dans ces écoles (et, dans la plupart des cas, dans les écoles primaires françaises), la majorité des garçons va dans le commerce; ceux qui veulent continuer leur instruction au Mzab, continuent au *Maʿhad*, ou Institut d'Études Secondaires, à Guerrara, fondé par le šayj Bayūḍ. Les cours se font soit dans la mosquée elle-même, soit dans un nombre de salles attenantes. La durée des cours est de cinq ans (après les 6 ou 7 ans dans la *madrasa*), après quoi les étudiants vont soit à Alger, soit à Tunis, soit au Caire [1]. Le nombre des étudiants en 1953 était 62. La bibliothèque de l'Institut est excellente. La qualité de l'enseignement, suivant la méthode traditionnelle, était assez bonne; j'ai assisté à des cours d'explication de traditions légales, de rhétorique, de psychologie, et de morale. Une partie des étudiants, 45 environ, soit de la *Ma-*

[1] Les étudiants qui vont à la Zaytūna de Tunis, doivent suivre les cours soit de droit religieux malékite ou ḥanafite, soit de littérature arabe, et doivent se perfectionner en droit abāḍite dans l'enseignement privé.

drasa, soit de l'Institut, était logée dans l'internat de la *Baʿṭa Mīzābiyya*, dont l'équipement est comparable à celui des hôtelleries de la mosquée d'al-Azhar.

Le club de Guerrara, *Nādī l-ḥayāt*, dispose de locaux agréables dans une bonne situation, en face du tribunal du cadi, on y trouve un bar où des boissons non alcooliques sont servies; Guerrara possède aussi un café-restaurant abāḍite, établissement très modeste; sur la porte d'entrée on lit, en arabe et en français: «*Mamnūʿ hunā l-jamr wa-l-maysir* = Le vin et le jeu sont défendus». À Berriane j'ai remarqué également quelques cafés ou restaurants abāḍites. Rien de semblable n'existe dans la pentapole au cœur du Mzab [1]. Guerrara et Berriane, cités périphériques et de date assez récente, sont aussi solidement abāḍites que leurs sœurs aînées, mais elles se sont quand même dégagées, dès leur fondation, de quelques-unes des conventions sociales rigides, bien qu'elles ne touchent pas à l'essentiel, qui ont continué à régner, sans interruption, sur le Mzab proprement dit [2]. Il n'est donc pas surprenant que le modernisme au Mzab ait pu s'implanter le plus solidement dans ces deux villes périphériques.

JOSEPH SCHACHT.

[1] Le quartier actuel du marché de Ghardaïa, en dehors de la ville proprement dite, représente évidemment un cas spécial qui n'est pas comparable.

[2] Le marché, par exemple, ne se trouve pas en dehors de la ville ou à sa périphérie, mais au centre. Pour ce qui est de Ghardaïa, M. Mercier, *La civilisation urbaine*, 47, a démontré comment le marché fut repoussé vers l'extérieur chaque fois que la ville fut agrandie. Pour une différence sensible dans la construction des *qubbas* funéraires, voir le même, dans *Hespéris*, 1928, 418.

CUÁNDO SUBIÓ MULEY HACÉN AL TRONO DE GRANADA

Lo que dicen los historiadores modernos.

Los historiadores modernos han establecido la fecha 1462 para el advenimiento del sultán Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn Saʿd (Muley Hacén) al trono de Granada [1]. Creo que llegaron a esta conclusión en vista de lo que afirma don Pascual de Gayangos en su estudio titulado *De los Beni Nasr o Naseríes de Granada*, inserto como apéndice B a la edición de las *Ilustraciones de la Casa de Niebla* escritas por Alonso Barrantes Maldonado [2]. Dice textualmente: «No señalan nuestros historiadores el año en que Saad fué destronado por su hijo mayor Abu-l-Hasan; pero debió ser en el de 1462, pues Mosén Diego de Valera en su *Memorial de Diversas Hazañas* (capítulo IX) dice expresamente que a principios de aquel año había nuevo rey en Granada, y más adelante, en el capítulo XX, cuenta cómo, por agosto de 1462, habiendo el alcaide de Tarifa preso algunos moros de Gibraltar, puestos en el tormento, confesaron que todos los principales de la ciudad eran idos a Málaga para recibir un rey que se llamaba Muley Mohammad, que de Castilla

[1] Cf. A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España*, t. III (Barcelona 1922), p. 144, que contiene el relato vigente hasta hoy; Aguado Bleye, P., *Historia de España*, I (Madrid 1954), p. 809.

[2] En *Memorial Histórico Español*, vol. X de la colección, y 2 de la obra (Madrid 1857).

había entrado con 200 de caballo, con favor del rey don Enrique» [1].

Como la referencia de Valera no está nada clara, sobre todo en lo que afecta a quién pudiera ser ese rey nuevo que había en Granada en 1462, Gayangos agrega en nota al párrafo anteriormente transcrito que «en lugar de Muley Mohammad, el autor debió decir Muley Hassan, o más propiamente, Muley Abu-l-Hassan», y que «muy raro es el escritor de aquellos tiempos que designa a los reyes granadinos por sus verdaderos nombres» [2]. Yo no he visto en el *Memorial* la primera de las dos noticias a que alude Gayangos, y respecto de la segunda tengo una interpretación diferente, que luego expondré. Por otra parte, cierto es que los cronistas castellanos contemporáneos de aquellos sucesos omiten la fecha en que Muley Hacén subió al trono granadino; pero la dan otros inmediatamente posteriores.

Lo que dicen los historiadores del siglo XVI.

El anónimo autor de una *Historia de la Casa de Granada* compuesta a mitad del siglo XVI y cuyo manuscrito, inédito hasta ahora, manejó Gayangos, cuenta que «murió el rey Ysmael en Almería a los 12 años de su reino, año 1465, que fué de los moros 848», y que «Muley Abolhacén, que por otros es llamado Haly Muley Hazén y también Haly Aben Hazán, sucedió en el reino por muerte de su padre el rey Ysmael» [3].

[1] *Ibidem*, pp. 267 y 268.

[2] *Ibidem*, nota 1 a la p. 268.

[3] Este opúsculo forma parte del ms. E-132 de la Real Academia de la Historia, cuyos fos 67 a 86 v ocupa. Mi querido compañero don Juan de Mata Carriazo (a quien debo la referencia) lo tiene en publicación. El texto transcrito se halla en el fº 81. Es cosa sabida que la mayoría de los cronistas castellanos llaman Ismael unas veces al sultán Saʿd y otras a su hijo y sucesor Abū-l-Ḥasan ʿAlī (Muley Hacén). Ésta y otras citas de Ismael, que luego siguen, se refieren a Saʿd. Sólo Pedro de Escavias distingue entre Saʿd, su hijo ʿAlī y ese otro sultán a quien denomina también Ismael y que yo creo haber identificado con Yūsuf V ibn Aḥmad ibn Yūsuf II ibn Muḥammad V. Cf. mi estudio *Una rectificación a la historia de los últimos naṣríes*, en AL-ANDALUS, XVII [1952], pp. 153-163.

Casi por el mismo tiempo, Luis del Mármol escribía: «Murió Abi Nacer Iucef por la luna de marzo deste año [1465], estando en la ciudad de Almería, y subcedió en aquel reino [Granada] Muley Ali Abul-Hassen su hijo» [1]. Bermúdez de la Pedraza, algunos años después nos da la misma lección, que probablemente aprendió de los anteriores, en estos términos: «Murió, como diximos, el rey Ismael el año de Christo de mill y quatrocientos y sesenta y cinco, y sucedióle en la corona su hijo mayor Muley Abu Cacem, segundo deste nombre, a quien algunos llaman Abo Hazem, y otros Ali Abul Hazem» [2]. Esteban de Garibay nos ofrece una información más completa. Dice que «el rey Ismael (refiriéndose a Saʿd), gozando mucha paz en los últimos años de su reyno y aviendo doze que reinava, falleció en Almería en 10 del mes que los moros llaman de sahaben (šaʿbān) y los christianos abril, día domingo del año de mil y quatrozientos y sesenta y cinco, y del año de los moros de 848», y que «Muley Albohacen, único deste nombre, cognominado el mayor, sucedió al rey Ismael su padre en el dicho año de mil y quatrocientos y sesenta y cinco» [3].

Lo que dicen los historiadores españoles del siglo XIX.

Entre los historiadores españoles del pasado siglo, Conde fija en la primavera del año 870 de la hégira, que hace corresponder con el 1466 de nuestra era, el óbito del sultán Saʿd, a quien erróneamente llama también Aben Ismail, y dice que a su muerte le sucedió en el reino Muley Abū-l-Ḥasan [4]. De la misma manera que hace en otras ocasiones, Conde no cita la fuente en que recogió su información, y como ésta no coincide con la de los historiadores castellanos antes citados y las historias árabes que pudo tener a su alcance callan respecto del particu-

[1] *Descripción General de África*, I (Granada 1573), fº 223 *v.*

[2] *Historia Eclesiástica de Granada* (Granada 1638), fº 142 *v.*

[3] *Compendio Historial de las Chrónicas*, IV (Barcelona 1628), cap. XXVI y XXVII, p. 407.

[4] *Historia de la dominación de los árabes en España*, nueva edición (Barcelona 1844), pp. 355 y 356.

lar, es lícita la sospecha de que aquélla fué una de sus invenciones. Don Miguel Lafuente recogió las versiones de Mármol, Bermúdez de Pedraza y Garibay, y nos informa de que, enfermo Saᶜd (a quien, como aquéllos, llama Ismail), marchó a Almería en busca de un clima benigno y falleció en dicha ciudad a 7 de abril de 1465, dejando vacío el trono de Granada para que lo ocupase su hijo Abū-l-Ḥasan [1]. Parece que para precisar la fecha Lafuente tuvo a la vista el *Compendio Historial* de Garibay, que sin embargo no cita. Muy parecidas son las noticias que nos da don Emilio Lafuente en sus *Inscripciones*. Para éste, Saᶜd murió en Almería, en mayo según unos y en abril según otros, de 1465, sucediéndole su hijo ᶜAlī [2].

Lo que dicen las fuentes árabes.

Hasta hace algunos años no poseíamos otra información árabe referente al reinado de Muley Hacén distinta de la que nos ofrecen Maqqarī en su *Nafḥ al-Ṭīb* y el autor del *Kitāb ajbār al-ᶜaṣr fī inqiḍā' dawlat Banī Naṣr*, que por vez primera editó Műller; pero en ninguno de ambos textos se cita la fecha de la ascensión de aquel sultán al trono de Granada.

Hace más de veinte años, el arabista italiano Levi Della Vida publicó varios fragmentos referentes a España, insertos en *al-Rawḍ al-Bāsim* del historiador egipcio ᶜAbd al-Bāsiṭ ibn Jalīl ibn Šāhīn al-Malaṭī [3]. Algunos de estos fragmentos, que no han sido aprovechados hasta ahora por nuestros historiadores, nos interesan particularmente. En uno de ellos cuenta ᶜAbd al-Bāsiṭ que, por aquellos días (comienzos de muḥarram 869 = comienzos de septiembre 1464) llegaron a Tremecén, donde a la sazón se encontraba el literato egipcio, noticias de que había surgido la discordia entre el sultán Saᶜd y su hijo Abū-l-Ḥasan ᶜAlī; de

[1] *Historia de Granada*, III (Granada 1845), pp. 325 y 326.

[2] *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid 1859), pp. 41 y 87.

[3] G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66, nei ricordi di un viaggiatore egiziano*, en Al-Andalus, I [1933], pp. 307-334.

que éste se había rebelado contra su padre, expulsándolo de Granada y apoderándose de la Alhambra, y de que Saʿd había buscado refugio en Málaga [1].

En otro fragmento cuenta que en aquel mismo año de 869 h. (que alcanza de 3 septiembre 1464 a 25 agosto 1465) Abū-l-Ḥasan ʿAlī, por miedo de que los cristianos se aprovechasen de los disturbios que perturbaban Granada, decidió reconciliarse con su padre y lo lisonjeó hasta que obtuvo su perdón, logrando convencerlo para que se trasladase de Málaga a Almería, ciudad en la que Saʿd se instaló y en la que vivió, con consideración de rey, hasta que le sobrevino la muerte a fines del citado año 869 h., es decir hasta algo después de mediado el año 1465 de nuestra era [2]. Finalmente, en otro fragmento nos informa de que en el mismo año de 869 = 1465, ya instalado Muley Hacén en el trono de Granada, convino un tratado de treguas con Enrique IV, tratado que tenía cinco años de vigencia [3].

Como puede advertirse, la preciosa información de ʿAbd al-Bāsiṭ, sólo conocida por los historiadores occidentales a partir de 1933, coincide perfectamente con la que nos ofrecen nuestros cronistas del siglo XVI, que fueron los primeros europeos en establecer la fecha en que ocurrió el advenimiento de Muley Hacén al trono granadino. Pues bien: a pesar de esta notable coincidencia, el señor Levi Della Vida, probablemente sugestionado por la conclusión a que llegaron los historiadores modernos, consideró errónea la referencia del literato egipcio, no sin advertir que la exactitud de la fecha que éste da parece garantizada por el sincronismo con su permanencia en Tremecén [4].

Más recientemente, una nueva fuente árabe, tan desaprovechada hasta ahora por los historiadores modernos como lo han sido la otra y las castellanas del siglo XVI, corrobora lo

1 *Ibidem*, pp. 325 del texto árabe y 328 de la trad. italiana.
2 *Ibidem*, pp. 326 del texto árabe y 330 de la trad. italiana.
3 *Ibidem*, pp. 327 del texto árabe y 330 de la trad. italiana.
4 *Ibidem*, nota 1 a la p. 328.

que cuenta ᶜAbd al-Bāsiṭ y, a mi juicio, permite establecer, sin ningún género de dudas, la fecha de que me vengo ocupando.

Se trata de un documento cancilleresco que, como tal, reviste carácter de indubitable testimonio. Me refiero a la carta que el monarca granadino Saᶜd al-Mustaᶜīn bi-llāh, padre e inmediato antecesor de su hijo Abū-l-Ḥasan ᶜAlī en el trono, escribió al sultán mameluco Jušqadam solicitando socorros para combatir a los cristianos [1]. Dicha carta está fechada en la Alhambra el mes de ŷumādà I° del año 868 = enero 1464. Esta fecha aparece, además, acreditada por el contexto del propio documento. En efecto, Saᶜd cuenta al mameluco que en el año anterior al de la fecha, es decir en el 867 h. = 1462-1463, los cristianos se habían apoderado de Gibraltar, lo cual va perfectamente de acuerdo con nuestra cronología respecto de aquel suceso. Del contenido del documento resulta de manera evidente que en enero de 1464 Saᶜd no sólo continuaba siendo rey de Granada, sino que, además, residía aún en la Alhambra, sede tradicional del gobierno legítimo. El documento de que me ocupo corrobora cumplidamente la versión de ᶜAbd al-Bāsiṭ y las noticias que nos dan los historiadores españoles del siglo XVI.

Otras fechas anteriores del reinado de Saᶜd aparecen también atestiguadas por documentos árabes. Son: 13 muḥarram 864 = 9 noviembre 1459 [2]; 12 muḥarram 865 = 27 octubre 1460 [3], y 10 ṣafar 865 = 26 noviembre 1460 [4]. No conozco,

[1] Publicada por G. S. Colin: *Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les musulmans d'Occident et l'Egypte au XV^e siècle*, en las *Mémoires de l'Institut Français*, t. LXVIII, *Mélanges Maspéro*, III, pp. 197-206 (Le Caire 1935).

[2] Consta en documento árabe conteniendo el contrato de venta de algunos bienes del Patrimonio Real naṣrī existente en el Marquesado del Cenete. Lo publicó González Palencia en *Documentos árabes del Cenete*, apud Al-Andalus, V [1940], pp. 372 y 374.

[3] Consta en documento árabe conteniendo contrato de compraventa de una era situada en la alquería del Alitaje, en la Vega de Granada. Vende el sultán Abū Naṣr Saᶜd; compra ᶜAlī ibn Abī Saᶜīd ᶜUṯmān al-Šaqurī. Inédito en el archivo del autor.

[4] Consta en documento árabe conteniendo contrato de compraventa de dos tiendas en la Alcaicería de Granada. Vende el sultán citado supra al alcaide

sin embargo, ningún documento ni texto árabe que lo acredite como monarca reinante en el año 1462, es decir, cuando Valera cuenta que los notables de Gibraltar habían ido a Málaga para recibir un nuevo rey. Ahora bien: este nuevo rey no era Abū-l-Ḥasan ʿAlī, como supuso a mi juicio erróneamente Gayangos, sino Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf [V] al-Mu'ayyad bi-llāh ibn Aḥmad ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], según creo haber probado en un estudio que publiqué hace varios años [1]. En efecto, y como luego veremos, por el verano de 1462 Yūsuf V se había apoderado de Málaga y pretendía el trono granadino, que ya había ocupado por vez primera en agosto de 1445 y alcanzó por segunda vez en el otoño de 1462.

Cómo debieron de pasar las cosas.

El cronista Pedro de Escavias y los textos y documentos árabes me van a permitir poner un poco de claridad en este oscuro período de la historia granadina.

Consta por los documentos árabes antes citados que, a fines de 1460, Saʿd al-Mustaʿīn bi-llāh reinaba en Granada. En 1461 continuaba en el trono y había treguas entre Granada y Castilla[2]. En agosto de 1462, fenecidas las treguas, Fray Diego de La Guardia, guardián del monasterio de San Francisco de Jaén, llevaba cuatro meses en Granada tratando inútilmente de cobrar las parias que en virtud de las citadas treguas debía pagar Saʿd al rey de Castilla. Éste, mientras tanto, había incitado al destituído sultán Yūsuf V (a quien Escavias llama Ysmael) para que abandonase la corte castellana (donde se refugió cuando lo destronaron, el año 1446) y entrara en territorio musulmán para reconquistar el trono perdido. A cambio del apoyo de Enrique IV, el pretendiente se comprometió a suscribir un tratado de vasallaje,

Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf, hijo del visir Abū-l-Qāsim ibn al-Šarrāŷ. Inédito en el archivo de la Universidad de Granada.

1 *Una rectificación a la historia de los últimos naṣríes*, citado supra.

2 Apud Pedro de Escavias, en *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edición Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), p. 69.

como después veremos. Este pretendiente es ese rey, llamado por Valera Muley Mahomad, «que de Castilla había entrado en Málaga, con doscientos de caballo y favor del rey don Enrique». En efecto, por aquel tiempo, agosto de 1462, Yūsuf V se había apoderado de dicha ciudad y, además, de Ronda, Setenil y otras poblaciones de la comarca malagueña, según aseguraba Fray Diego de La Guardia en carta escrita desde Granada al Condestable Iranzo. Le informaba también de la confusión y discordia que reinaba en la corte naṣrī y de que los granadinos habían decidido destituir al sultán Saʿd y proclamar al pretendiente favorecido por Castilla [1]. Gibraltar ya había capitulado y Archidona estaba cercada.

Pocos meses después, en octubre de 1462, Saʿd había sido destituído y Yūsuf V reinaba en Granada. Cuando por aquellos días el Maestre de Calatrava y el Condestable Iranzo invadieron el territorio granadino, llegando hasta Alcázar Genil, en las inmediaciones de la capital del reino, enviaron cartel de desafío a Yūsuf (Ismael para Pedro de Escavias), a quien «los moros nuevamente habían tomado por rey». Yūsuf no sólo rechazó el reto, sino que con un infante pariente suyo, cuyo nombre no cita el cronista, reprochó a los cristianos haber ido a combatirlo sabiendo que «por mano del rey de Castilla» había logrado conquistar el trono. Aseguraba estar tramitando un tratado de treguas con don Enrique y que se hallaba dispuesto a rendirle vasallaje. Finalmente les razonaba que la actitud por ellos adoptada podía provocar la rebelión de los granadinos y ser causa de que éstos lo destituyeran y tomasen nuevamente por sultán a Saʿd [2].

A fines de 1462 Enrique IV pactó, en efecto, treguas con Granada [3], y, como el sultán que las había solicitado y a quien el monarca favorecía era Yūsuf V, parece lícito establecer que en dicha fecha éste continuaba siendo rey de Granada; pero en noviembre de 1463 ya había sido destronado por Saʿd, el cual

[1] *Ibidem*, pp. 89 y 90.
[2] *Ibidem*, pp. 91-93.
[3] *Ibidem*, p. 95.

residía entonces en la Alhambra. Yūsuf V hubo de abandonarla precipitadamente y seguido por los Abencerrajes, que le eran adictos, se refugió en Íllora [1], con esperanza de recobrar el trono por dos veces perdido.

En enero de 1464, Saʿd reinaba aún en Granada [2]; pero para consolidar su poder, bastante precario, e imponer su autoridad en el reino necesitaba estar en paz con los cristianos. Consecuentemente solicitó de Enrique IV un tratado de treguas, y, como Castilla no andaba menos revuelta que Granada, don Enrique se apresuró a negociarlo, concluyéndolo con un año de vigencia [3]. A fines del verano 1464, Abū-l-Ḥasan ʿAlī (Muley Hacén), instigado por los Abencerrajes, que odiaban a su padre Saʿd, se rebeló contra éste, logrando vencerlo y obligándole a huir de Granada. En septiembre del mismo año 1464 llegó a Tremecén la noticia del destronamiento de Saʿd y de la proclamación de su hijo [4].

Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn Saʿd (Muley Hacén), subió pues al trono de Granada en 1464, probablemente en agosto de ese año, y no en 1462 como creen los historiadores modernos. Su padre, Saʿd, huyó de Granada y se refugió en Málaga, donde lo acogieron favorablemente. Algunos meses después, reconciliado con su hijo, se trasladó a Almería, ciudad en que terminó su vida pacíficamente, y con consideración de sultán, hacia la mitad del año 1465 [5]. Cuenta Pedro de Escavias que, a fines de 1464, el infante Muḥammad, hijo de Saʿd y hermano «deste rey Abul Hacén que entonces reinaba en Granada, salió huyen-

[1] *Ibidem*, p. 145.

[2] Cf. carta al mameluco Jušqadam, citada supra.

[3] Así consta documentalmente por carta del monarca castellano a las autoridades del reino, notificándoles la conclusión del tratado. Cf. Torres Fontes, *Estudio sobre la crónica de Enrique IV del Dr. Galíndez de Carvajal*, en «Boletín de la Universidad de Murcia» (Murcia 1945), p. 496. Cf. además Levi Della Vida, o. c. supra, p. 330; Pedro de Escavias, o. c. supra, p. 303, y Palencia, *Crónica de Enrique IV*, apud trad. Paz y Meliá, en *Revista de Archivos* I (Madrid 1904), p. 394.

[4] Cf. ʿAbd al-Bāsiṭ. apud Levi Della Vida, o. y p. citadas supra en la p. [5], n. 1.

[5] *Ibidem*, o. y p. citadas supra en la p. [5], n. 2.

do a Alcalá la Real, por temor que hubo que le quería prender el hermano» [1]. Esta fecha de 1464 es la más antigua en que un cronista castellano contemporáneo de aquellos sucesos cita a Muley Hacén como sultán de Granada. Está perfectamente de acuerdo con las fuentes árabes y con lo que cuentan los historiadores españoles del siglo XVI.

LUIS SECO DE LUCENA PAREDES.

[1] Cf. o. c. supra, p. 200.

UN TRAITÉ INÉDIT D'IBN AL-ABBĀR À TENDANCE CHIITE

L'HISTORIEN, traditionniste, poète et littérateur Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Quḍāʿī, généralement désigné sous le nom d'Ibn al-Abbār, est fort connu. Néanmoins un petit opuscule inédit qu'on a cru longtemps perdu et qu nous a été aimablement communiqué par le regretté Lévi-Provençal, vient jeter sur la vie, la personnalité et les opinions de son auteur, Ibn al-Abbār, une lumière nouvelle. Il s'agit des *Durar al-simṭ fī jabar al-sibṭ* [1] («Les perles du collier sur l'histoire du petit fils»), traité commémorant d'une manière sommaire et alambiquée l'assassinat d'al-Ḥusayn petit-fils du Prophète Muḥammad.

I. La vie et l'œuvre d'Ibn al-Abbār.

Nous sommes assez mal renseignés sur la vie d'Ibn al-Abbār. Les données traditionnelles de sa biographie sont fort succintes. De souche purement arabe, apparenté aux Quḍāʿites installés à Onda, Ibn al-Abbār naquit à Valence en février 1199 (rabīʿ II 595). Il passa dans cette ville qui «était l'un des foyers d'arabisme les plus actifs de la Péninsule» [2] une enfance

[1] *Durar al-simṭ fi jabar al-sibṭ* ne se borne pas, comme son titre le laisse entendre, à l'histoire du petit-fils du Prophète, al-Ḥusayn, mais traite, à travers ce dernier, de toute la famille de Muḥammad et de tous les ʿAlides en général.

[2] Cf. Lévi-Provençal, *Encycl. Isl.*, IV, 1128.

puis une jeunesse sur lesquelles nous possédons très peu de renseignements. Il est à croire qu'il les consacra uniquement à l'étude, fréquentant les cours de nombreux maîtres dont il parle d'ailleurs dans son *Muᶜ ĵam* [1].

Il remplit ensuite les fonctions de secrétaire auprès des gouverneurs mu'minides de Valence et fit plusieurs voyages dans la péninsule pour se perfectionner en *ḥadīṯ* et pour continuer ses recherches [2].

Mais bientôt Ibn Mardanīš chasse de Valence le dernier mu'minide et prend sa place. Vassal ᶜabbāside, chef de plusieurs places fortes, il demeura quelque temps en sécurité jusqu'à la défaite d'Aniša (El Puig de Cebolla). Les Musulmans désespérés, se voyant seuls, sans aide ni du côté ᶜabbāside, ni du côté marocain, se tournèrent vers la Tunisie ḥafṣide et n'eurent pas de scrupules à faire convoiter par son sultan l'annexion du Levante.

La ville d'Ibn al-Abbār, qui subissait depuis avril mai 1238 (ramaḍān 635) le siège de Jacques Ier d'Aragon, décida enfin d'envoyer une délégation au sultan de Tunis. Ibn al-Abbār partit à la tête de cette délégation porter au Ḥafṣide l'hommage de la population de Valence et lui demander aide et protection. C'est dans un célebre poème en «S» [3], récité devant le sultan, le 17 août 1238 (4 muḥarram 636) qu'Ibn al-Abbār traça un saisissant tableau de la situation désastreuse de Valence. Le poème fit son effet et le sultan, ému, se déclara prêt à prodi-

[1] Citons parmi ses maîtres Abū-l-Rabīᶜ Sālim, Abū ᶜAbd Allāh Nūḥ et Ŷaᶜfar al-Ḥaṣṣār.

[2] *Fawāt*, II, 226.

[3] Nous avons gardé dans le *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, par Dozy, etc... 2 vol., Leyde 1855 à 1861 (I, 658, 868; II, 768), et dans *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ᶜIyāḍ*, Le Caire 1939, 3 vol. du même (cf. surtout III, 223 sq.), de nombreux poèmes d'Ibn al-Abbār. Le plus intéressant est le poème en «S», la supplique présentée au sultan Abū Zakariyā'. «Quoique très critiqué, dit Maqqarī (*Analectes*, II, 651), ce poème pouvait à lui seul établir la renommée d'Ibn al-Abbār». Il est sur le mètre *basīṭ* (*Azhār*, III, 307), très travaillé et très touchant: description de l'Espagne musulmane; tous les procédés classiques de réthorique, toutes les figures de style; malgré tout, saisissant.

guer son secours à la ville en détresse. Aussi envoya-t-il tout de suite une escadre forte de 12 galères chargées de vivres et de bétail. Elle emportait aussi une bourse de 100.000 dinars [1]. La lutte était serrée à Valence. Les chrétiens, avec leurs catapultes, bombardaient la ville et exerçaient sur le port une surveillance vigilante. Les musulmans mouraient chaque jour, leurs vivres s'épuisaient et la famine se faisait déjà menaçante. Le blocus qui enserrait la ville empêcha même l'escadre tunisienne d'entrer dans le port et l'obligea à aller décharger à Denia. Entre-temps, Ibn al-Abbār, sa mission remplie, réussit à rentrer chez lui. Dans sa biographie d'Ibn al-Abbār [2], Ben Cheneb, à la suite d'Ibn Jaldūn [3], hésite sur la date de son départ définitif. En se posant la question suivante: «Ibn al-Abbār était-il parti peu avant ou peu après la prise de la ville par Jacques Ier d'Aragon?», Ben Cheneb semble n'avoir pas tenu compte d'une page importante de la *Ḥulla Siyarā* [4] dans laquelle Ibn al-Abbār lui-même dit avoir assisté le mardi 17 ṣafar 636 (28 sept. 1238) à la prise de sa ville natale avant de se rembarquer peu après pour Tunis.

S'était-il rendu directement à Tunis ou s'était-il arrêté quelque temps à Bougie? On trouve un écho d'un tel séjour chez Gubrīnī [5] et Maqqarī notamment. En effet, ᶜAlī ibn Muḥammad

[1] Zarkaši, *Ta'rīj al-dawlatayn*, éd. Tunis 1289, et trad. Fagnan, Constantine 1895, p. 37.

[2] *Encyclopédie de l'Islām*, II, 374.

[3] Ibn Jaldūn dit notamment: «Voyant que Valence allait succomber, il [Ibn al-Abbār] partit pour Tunis avec toute sa famille» (*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, Alger 1852, p. 348).

[4] Apud Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leyde 1847-51, p. 190. Ibn al-Abbār relate les faits de la manière suivante: «Le mardi 17 ṣafar 636, Abū Ŷamīl Zayyān, fils de Mudāfiᶜ, fils de Yūsuf, fils de Saᶜd al-Ŷuḏāmī, alors gouverneur de Valence, la quitta avec sa famille et les notables tant fonctionnaires qu'officiers. Le Tyran [Jacques Ier d'Aragon], paré de ses plus beaux habits et entouré des grands de sa cour, s'avança, venant du camp d'al-Ruṣāfa où il était depuis le début du siège... Un accord fut réalisé pour que le Tyran prît la ville sans combat et que, pendant une période de vingt jours, les habitants eussent la possibilité de déménager avec leurs biens. J'ai assisté à tous ces événements...» Un traité signé en 637 avec les Chrétiens régla définitivement le sort de la ville.

[5] *ᶜUnwān al-dirāya fi-man ᶜurifa min al-ᶜulamā' fi al-mi'a al-sābiᶜa*, Alger 1328 h., p. 183.

ibn Razīn al-Tuǧībī soutient en 685 à Tunis avoir entendu Ibn al-Abbār lire son *Muʿǧam* à Bougie (cf. Codera, *Muʿǧam*, page XVI, Madrid 1185-1186). Cette lecture eut lieu en 655 = 1257; donc longtemps après son départ de Valence (636 = 1238) et son éventuelle escale à Bougie. Un vers, enfin, de l'auteur cité par Maqqarī (*Azhār al-riyāḍ*, éd. du Caire, III, 222) apporte encore une preuve: «Ils me reprochent d'avoir à subir l'injustice de mon sultan... Ils sont satisfaits lorsque je me plains d'être loin de mon pays». Toujours est-il qu'il décida de se fixer définitivement à la cour d'Abū Zakariyā'. Celui-ci l'apprécia à sa juste valeur et en fit le chef de sa chancellerie, puis le chargea de tracer le paraphe royal sous la *basmala*.

Disgracié ensuite pour indiscipline, il fut vite pardonné lorsqu'il dédia au sultan son ouvrage de circonstance *Iʿtāb al-kuttāb*. Il fut réintegré dans ses fonctions et y demeura même après la mort d'Abū Zakariyā', survenue en octobre 1249 (ǧumādà Ier 547) [1].

Sous le règne de son fils al-Mustanṣir, complots et intrigues de cour rendirent la vie insupportable à Tunis. Ibn al-Abbār, plus qu'aucun autre, à cause de son caractère indépendant, à cause de sa vaste culture et de l'étalage qu'il en faisait à tout bout de champ, et, peut-être aussi, à cause de sa qualité d'étranger, devait avoir dans cette cour une situacion plus que précaire.

Il est fort probable d'ailleurs, qu'il ait été «éloigné» pendant un temps hors de Tunis. Il serait alors allé dans la seule ville d'Afrique du Nord qu'il connût déjà, c'est-à-dire à Bougie. C'est ainsi que Gubrīnī, ayant vécu au VII = 13ème, lui accorde une large place et le considère parmi les maîtres qui ont enseigné dans cette ville. Un autre témoignage vient corroborer cette thèse. Bientôt, en effet, les intrigues de son rival et remplaçant à la Chancellerie, al-Gassānī, aboutirent. Taxé d'indiscrétion à l'occasion de la naissance d'al-Wāṯiq, fils d'al-Mustanṣir, dont il avait dressé l'horoscope, Ibn al-Abbār fut mis aux arrêts. C'est

[1] Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris 1940, I, 20 sq.

al-Gassānī qui fut chargé d'exécuter la décision royale. Il poussa le zèle jusqu'à découvrir, dans les papiers de notre auteur, un vers compromettant:

A Tunis domine un sot tyran, qu'à tort on nomme Calife.

Flagellé, puis tué à coups de lance en janvier 1260 (muḥarram 658) Ibn al-Abbār fut ensuite brûlé en même temps que ses œuvres, ses notes et ses diplômes [1]. Cette exécution brutale lui valut la compassion de plusieurs historiens, tel qu'al-Maqqarī qui le nomme *al-Šahīd*, «le martyr».

Ibn al-Abbār s'était intéressé à tous les domaines et publia énormément. Toutes ses œuvres ne nous sont malheureusement pas parvenues et beaucoup de celles que nous possèdons sont encore inédites [2].

En matière d'histoire, il continua la tradition d'Ibn Baškuwāl et d'Ibn Faraḍī, qui firent de l'histoire par la biographie, plutôt que la tradition d'un Ibn Ḥayyān ou d'un Rāzī, chroniqueurs à proprement parler.

Dans sa *Takmilat al-Ṣila* [3] où il nous donne des milliers de notices biographiques de valeurs diverses et parfois d'une grande richesse; dans son *Muʿjam fī aṣḥāb al-qāḍī al-Ṣada-*

1 Zarkašī, *Taʾrīj al-dawlatayn*, 50.

2 *Iʿtāb al-kuttāb*, ayant fait l'objet d'une thèse complémentaire soutenue en Sorbonne par M. Ṣālaḥ Achtar, sera problablement édité. Une édition d'*al-Ḥulla as-Siyarā* est en préparation au Caire.

3 Composé à Tunis (cf. préface, ainsi que Brunschvig, *Berbérie Orient.*, II, 384), cet ouvrage avait nécessité vingt ans de travail et de révision. Ibn al-Abbār le commença en vue de dresser le bilan de l'activité intellectuelle de son pays et de son époque et de sauver ainsi une partie du patrimoine culturel andalou déjà menacé par l'oubli, l'ignorance et les dangers politiques. L'ouvrage a été édité par Codera (Madrid 1888-1889, 2 vol., sous le titre *Complementum Libri Aṣ-Ṣila*. édition acéphale débutant à la lettre *ý*), ensuite par C. A. González Palencia apud *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid 1915, pp. 147-690, édition qui continue la précédente à partir de la notice 2.153). Et, enfin, par A. Bel et Ben Cheneb qui en ont publié le début d'après le manuscrit de Rabat seulement (Alger 1920).

fī [1], dictionnaire biographique où les notices sont également classées par ordre alphabétique reprenant parfois celles de l'ouvrage précédent; dans sa *Ḥulla siyarā* [2], ouvrage en principe littéraire (puisqu'il se propose de tracer l'activité poètique des personnages célèbres du monde politico-militaire de l'Occident musulman et de citer leurs productions), mais qui renferme nombre de renseignements historiques précieux donnés en vrac à travers les notices biographiques, Ibn al-Abbār se révèle un chroniqueur qui n'a guère les qualités ni l'étoffe d'un historien à proprement parler, mais qui est généralement consciencieux et bien informé.

On découvre chez lui les renseignements les plus précieux au moment où l'on s'y attend le moins. Il lui arrive par exemple d'omettre, dans une notice, la date de naissance ou de décès du personnage dont il traite, et de les préciser dans la notice d'un autre personnage qui n'a d'autre rapport avec le premier que celui d'être né ou mort le même jour que lui. Il met à contribution les ouvrages de ses prédécesseurs tout en prenant parfois position pour critiquer ou commenter un évènement donné.

A côté de ses qualités de chroniqueur généralement bien informé, Ibn al-Abbār fait preuve d'un réel talent de prosateur aussi bien à travers ses œuvres historico-biographiques qu'à travers ses épîtres et son petit traité ᶜalide, l'inédit dont nous reparlerons plus loin.

Dans sa *Ḥulla* et dans sa *Tuḥfat al-qādim* [3], il est antholo-

[1] Édition F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, t. IV, Madrid 1885-86, 1 vol.).

[2] Nous avons pu consulter le manuscrit qui existe sous le n° 21 à la Bibliothèque de la Société Asiatique à Paris. Ce manuscrit est mal relié car les notices étant classées par siècles, nous trouvons dans la partie consacrée au IVe siècle, par exemple, des personnages du Ve. L'ouvrage a fait, par ailleurs, l'objet d'une édition partielle par Dozy dans ses *Notices sur quelques manuscrits arabes*, p. 29 (Leyde 1847-51, 1 vol.). C'est la partie qui concerne particulièrement l'Espagne. D'autres fragments existent dans ses *Recherches*, ou dans ses *Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis*. M. J. Müller dans ses *Beiträge zur Geschichte der Westlichen Araber* (München 1866, 2 t.) complète les différentes éditions de Dozy et renvoie pour ce qu'il ne publie pas à Amari, *Bibliotheca Arabo-Sicula* (Tunis et Rome).

[3] *Tuḥfat al-qādim*, ou *Des poètes andalous*, mentionné dans *Analectes*, I, 868, a été éditée par A. Bustānī dans la revue *al-Mašriq*, Beyrouth, sans date. Il y

gue. Il faut également signaler un autre ouvrage mentionné par les biographes d'Ibn al-Abbār et par l'auteur lui-même (cf. sa *Takmila*, éd. Codera, Madrid 1888-89, I, p. 343; Ibn al-Abbār dit: «Un tel a étudié avec moi le *Maʿdan al-Luǧayn fī marāṯī al-Ḥusayn*, ouvrage de ma composition»...) qui traite apparamment du même sujet que notre essai ʿalide et qui est peut-être pour cette raison perdu. Il s'agit de *Maʿdan al-Luǧayn fī marāṯī al-Ḥusayn*, «La mine d'argent sur l'éloge funèbre d'al-Ḥusayn».

Simple, claire et presque impersonnelle dans ses ouvrages d'érudition, sa prose est, dans ses lettres officielles rédigées lors de son séjour à Tunis [1], plus savante et plus élégante pour devenir, enfin, la vraie «prose d'art», pleine de figures de style, de poncifs, de formules stéréotypées et de citations de toutes sortes, caractéristiques qui sont l'apanage de cette époque décadente et du style de l'opuscule qui nous intéresse.

Mais avant d'aborder l'étude de celui-ci, il faudra parler enfin du talent d'Ibn al-Abbār poète. Les sujets traités sont divers mais ne dépassant guère les genres classiques (épigramme, panégyrique, poésie érotique et poésie descriptive) ni le cadre traditionnel (qaṣīda). Sont à retenir ses descriptions de la nature (coucher de soleil, fleuves, lacs [2]), et enfin son fameux poème en «S» qui est dans le genre, célèbre même de nos jours, de celui d'Abū-l-Baqāʾ al-Rundī, lequel évoque d'une façon magistrale le triste sort d'al-Andalus reconquise.

a plus de 100 biographies de poètes des Vème et VIème siècles de l'hégire. Cet ouvrage tend comme tous les autres ouvrages d'Ibn al-Abbār à imiter ou à continuer une tradition, un genre: il s'agit en l'occurrence de l'anthologie d'Ibn Rašīq pour les poètes de Qayrawān et de celle d'Abū Baḥr Ṣafwān ibn Idrīs pour l'Espagne.

[1] Maqqarī dans ses *Azhār*, III, 211 sq., en cite six dont voici le schéma: doxologie et citations coraniques; éloge du Sultan; corps du sujet (développement ample avec quelques vers); vœux formulés en faveur du destinataire.

[2] Le site de Valence est très pittoresque: ses jardins, son lac, lequel grâce au phénomène de l'irradiation reflètait intensèment la lumière solaire et illuminait la ville, donnaient à Ibn al-Abbār l'occasion d'exercer ses talents poétiques.

II. Le manuscrit des «Durar al-simṭ fī jabar al-sibṭ».

Description: C'est un manuscrit moderne, en bon état (registre de comptabilité avec lignes rouges et bleues, reliure noire). Une feuille mesure 94 × 252 m/m. A la couverture est collée une page contenant un choix de vers. Il y a une feuille de garde avec quelques vers au recto. Le traité d'Ibn al-Abbār commence au premier feuillet et se termine au 9ème (recto); donc 9 feuillets, avec une moyenne de 42 lignes par page. Ecriture maghribine, très fine, mais lisible, qui suit les lignes tracées à la première page, puis se resserrent par la suite. Encre noire pour le texte, rouge pour le titre, les têtes de chapitre, la ponctuation et parfois les débuts de citations.

Le manuscrit est l'œuvre du copiste marocain ᶜAlī ibn Muḥ. Baraka. Il fut terminé vers la mi-ǧumādà II 1118 h.

C'est l'unique manuscrit que nous possèdons. Toutefois, une partie en est citée dans al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* [1].

Le titre de l'œuvre pourrait nous laisser croire que la disparition des autres exemplaires était due à son caractère tendancieux et plus ou moins illégal. On peut aussi penser que la triste fin que subit l'auteur et l'autodafé que l'on fit de ses œuvres vinrent s'ajouter à cette première raison et rendirent le manuscrit, non seulement rarissime, mais doublement indésirable.

Analyse de l'ouvrage: L'ouvrage comporte, en plus d'une brève préface, 37 sections:

1. Les descendants du Prophète entre l'éclat de leur naissance et leur sombre destin. Opposition entre la communauté musulmane au début de son histoire et les dissensions qui caractèrisent la suite de son évolution.

2. Eclat remarquable de la progéniture du Prophète et surtout de ses deux petits-fils. Ils étaient promis à la plus grande gloire, mais ils eurent une fin tragique. Grandeur dans la vie, grandeur dans la mort, une mort qui fait envie à leurs propres bourreaux. Ibn al-Abbār ne nomme pas ces bourreaux, l'histoire les connait. Toutefois, à la fin de la section, il cite: «Par Dieu, nous ne mourrons pas dans notre lit comme meurent les Marwānides».

[1] Dozy, *Analectes*, II, 792-796.

3. Ceux-ci sont traités de *Banū al-ṭalqā'*, 'fils de la répudiée'. L'auteur invite son lecteur à ne pas se laisser séduire par la splendeur apparente de leur règne et à ne pas douter de la gloire des ᶜAlides.

4. Noblesse du petit-fils du Prophète du côté maternel [1]. Fāṭima et sa mère Jadīŷa représentaient l'idéal de la femme musulmane.

5. Rôle joué par Jadīŷa dans la vie du Prophète et surtout au début de sa mission. Récit de la première révélation [2].

6. Récit de la première révélation (suite).

7. L'amour profond qu'avait Jadīŷa pour le Prophète.

8. Tableau de la vie familiale du Prophète: Jadīŷa le frictionnant et le réconfortant; soudain elle crut en sa mission et comprit qu'il était l'élu de Dieu.

9. Pour s'assurer de son intuition, elle alla porter la nouvelle à Waraqa ibn Nawfal [3].

10. Fin du panégyrique de Jadīŷa, principal soutien de l'Islam à ses débuts. Pour le Prophète elle était plus qu'une épouse: une amie.

11. Fāṭima, toujours désignée sous le nom d'*al-Batūl* ou d'*al-Zahrā'*, fut l'unique enfant du Prophète qui lui ait survécu. Elle eut le mari le plus noble, le plus courageux et le plus tendre [4]. ᶜAlī, en obtenant sa main, avait été préféré à Muᶜāwiya que l'on traite ici de *ṣuᶜlūk*, 'truand'.

12. Lettres de noblesse de ᶜAlī [5]. L'auteur oppose ᶜAlī, premier musulman mais quatrième calife, à Abū Bakr et ᶜUmar, qui ont eu le califat au lendemain de la mort du Prophète, mais qui avaient embrassé l'Islam plus tard que ᶜAlī [6]. Il cite ensuite des *ḥadīṯs* qui font de ᶜAlī le second du Prophète. Vocation et destin de ᶜAlī malgré l'opposition de son père.

13. L'auteur explique l'erreur très grave d'Abū Ṭālib qui n'avait pas embrassé l'islamisme. Cette erreur vaudra d'ailleurs à ses descendants d'être tournés en ridicule par leurs cousins ᶜAbbāsides [7].

1 Id., II, 794.

2 Cf. *Sīra* d'Ibn Hišām, p. 151; *Qurʾān*, II, 185, XCVII, 5.

3 Cousin de Jadīŷa. Cf. Ibn Hišām, *op. cit.*, I, 121. Il était chrétien (id. 143, 151).

4 Cf. Bujārī, *Faḍāʾil aṣḥāb al-rasūl*, 29, *Manīqib*, 25, et Ibn Ḥanbal, V, 391.

5 «Tu es pour moi ce que fut Aaron pour Moïse», Bujārī, II, 60.

6 Ibn Hišām, *op. cit.*, I, 158, et I, 210.

7 L'ancêtre des ᶜAlides, Abū Ṭālib, oncle du Prophète, n'a effectivement pas embrassé l'islamisme; l'ancêtre des ᶜAbbāsides, autre oncle du Prophète, fut au contraire un bon musulman. Le calife al-Manṣūr ne manquera d'ailleurs pas de

14. Mais ᶜAlī et ses descendants rachètent la faute de leur ancêtre. Prouesses militaires de ᶜAlī.

15. Le mariage de ᶜAlī et de Fāṭima est un mariage parfait.

16. Portraits sinistres de quelques ennemis de ᶜAlī, Omeyyades pour la plupart, tels les deux Walīd (fils de ᶜUqba et fils de ᶜUtba), c'est-à-dire le frère de ᶜUṯmān et le frère de Muᶜāwiya [1]. Passage lyrique au sujet de ᶜAlī. Allusion à la remise de l'étendard, confié par le Prophète à ᶜAlī [2].

17. Opposition entre ᶜAlī, l'héritier désigné, et les Omeyyades. ᶜAlī est un calife, Muᶜāwiya est un roi.

18. Vie d'al-Ḥasan. Sa mort cruelle: il fut empoisonné par sa femme sous l'instigation de Muᶜāwiya.

19. Vie d'al-Ḥusayn. L'histoire s'embourbe dans le sang. Les Omeyyades ont décidément une vocation sanguinaire: Abū Sufyān contre Muḥammad; Hind contre Ḥamza, dont elle dévora le foie à Uḥud; Muᶜāwiya contre ᶜAlī, et Yazīd contre al-Ḥusayn [3].

20. L'injustice règne ici-bas. Mauvaise conduite des Omeyyades. Conduite exemplaire des ᶜAlides. Assassinat d'al-Ḥusayn: préparatifs.

21. Le complot: rôle abject de ᶜUbayd Allāh ibn Ziyād [4], gouverneur de Kūfa. Malchance d'al-Ḥusayn; tout le monde le trahit.

22. Description de la bataille de Kerbela; récit basé surtout sur Ṭabarī [5] avec commentaires circonstanciés.

23. Pessimisme et fatalisme de l'auteur.

24. Long développement relatif aux événements de Kerbela. Opposition entre 'le fils de la vertueuse' (*Ibn al-ṭāhira*, c'est-à dire al-Ḥusayn) et 'le fils de l'adultère' (*Ibn al-zāniya*, c'est-à dire ᶜUbayd Allāh ibn Ziyād). Analyse du discours d'al-Ḥusayn fait à Kerbela [6].

25. Les autres martyrs ᶜalides à Kerbela.

26. Importance du 10 muḥarram [7]. Développement élégiaque. Barbarie et

le souligner. Cf. Masᶜūdī, *Murūǧ al-ḏahab*, Paris 1861-1877, VI, 156, et Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, Le Caire 1939, V, 238-39.

1 Cf. Ṭabarī, III, 307.

2 Ibn Hišām, *op. cit*, II, 233, 227, et Bujārī, *Ŷihād*, 102, 121, 143.

3 Ibn Hišām, *op. cit.*, I, 288, 84, etc.

4 *Enc. Isl.*, IV, 1032.

5 Ṭabarī, *op. cit.*, IV, 302 sq.

6 Id., 305, 313, 323.

7 *Enc. Isl.*, III, 746.

cruauté des bourreaux d'al-Ḥusayn. Conclusion: «Une nation qui a châtié al-Ḥusayn d'une manière aussi exemplaire peut-elle espérer l'intercession de son grand'père le jour du Jugement dernier?».

27. Vengeance: Ibn Ziyād est mort un 10 muḥarram [1]. Parallèle entre le voyage de la tête d'al-Ḥusayn et le sort réservé à celle d'Ibn Ziyād.

28. Mauvaise conduite des Omeyyades à l'égard des femmes ᶜalides qui accompagnaient al-Ḥusayn. L'auteur cite un poète chiite, Diᶜbil [2].

29. Responsabilité des Omeyyades dans la mort d'al-Ḥusayn malgré les regrets et les pleurs du Calife Yazīd. «Les sanglots, dit Ibn al-Abbār, ne l'ont pas étouffé...»

30. Massacres et vengeances. Attaques et contre-attaques. La plus grande vengeance c'est le succès chiite en Afrique du Nord. Réalisations extraordinaires des Fāṭimides en Tunisie et en Egypte. Fondation de Mahdiyya: son rôle historique. Kerbela et Mahdiyya érigées en symboles. Parole du Calife al-Mahdī: «Maintenant, je suis tranquille sur le sort des filles fāṭimides [3]».

31. L'assassinat d'al-Ḥusayn est à l'origine de tous les malheurs qui se sont abattu sur le monde arabe. Grande envolée lyrique, débutant par: «Malheur à toi, assassin d'al-Ḥusayn...», et où Ibn al-Abbār confond le meurtrier et l'humilié. «Quant à moi, dit-il en conclusion, l'attitude de l'assassin ne me déroute pas; mais il m'arrive de ne plus rien comprendre à l'attitude de ceux qui ont trahi al-Ḥusayn».

32. Responsabilité collective des Omeyyades. L'auteur ne leur trouve aucune excuse. Opposition entre la vie dévote d'al-Ḥusayn et la vie débauchée du calife Yazīd.

33. Commentaires des principaux événements qui ont trait à l'histoire des ᶜAlides jusqu'au règne de ᶜUmar ibn ᶜAbd al-Azīz [4].

34. Conduite exemplaire de celui-ci.

35. Retour en arrière: rôle de Sulaymān ibn ᶜAbd al-Malik [5] dans la désignation de ᶜUmar ibn ᶜAbd al-Azīz. L'auteur considère l'avènement de celui-ci comme un miracle.

1 Ṭabarī, *op. cit.*, IV, 548-555; Masᶜūdī, *op. cit.*, V, 222.

2 *Enc. Isl.*, I, 994, et Aḥmad Amīn, *Ḍuḥà al-Islām*, Le Caire 1936, vol. III, 311.

3 Cf. Ibn Jaldūn, trad. de Slane, *op. cit.*, II, 535, et Ivanow, *The rise of the Fatimids*, Calcutta 1942, p. 69.

4 *Enc. Isl.*, IV, 1044; Masᶜūdī, *op. cit.*, V, 416; Ṭabarī, *op. cit.*, V, 319.

5 *Enc. Isl.*, IV, 556.

36. L'auteur explique la malchance des ʿAlides par leur dédain des biens matériels de ce monde. Pessimisme de l'auteur.

37. Conclusion: Pourquoi écrire? Pour qu'il y ait une harmonie entre les convictions personnelles *(niyya)* et les déclarations publiques *(taṣrīḥ)*. «Il est des langues, fait-il dire aux ʿAlides, plus aptes à nous venger que les lances».

Date et circonstances de sa composition: Ignorant la date exacte de la composition de ce traité, nous sommes réduits à supposer qu'une telle œuvre n'a dû être composée, d'une part, qu'en période d'oisiveté, loin de la vie mouvementée et officielle de la cour, et d'autre part, étant donné les accents religieux et la forme riche, travaillée et embellie, qu'à une époque où Ibn al-Abbār avait déjà atteint la maîtrise dans son art et acquis une vaste culture c'est-à-dire aprés son poème en «S», dit en 636 = 1238. Nous serions enclins à penser que les *Durar* ont été composées pendant son exil à Bougie vers 655 = 1257.

Manière d'Ibn al-Abbār: Ibn al-Abbār n'a pas voulu faire œuvre historique à proprement parler. Aussi les sources de ce traité semblent-elles être partout et nulle part, car les événements relatés sont universellement connus. L'auteur considère les faits indépendamment les uns des autres, en tant qu'arguments pour illustrer et étayer sa thèse. Composant, nous dit-il, son ouvrage dans un but religieux, il s'empare de ces faits indiscutables, sans souci d'ordre chronologique ni de précision historique, le lecteur étant censé tout savoir et comprendre la plus subtile des allusions.

Les citations aussi bien que les renseignements prennent une valeur absolue, achronique, et se placent sur un plan supérieur dans lequel il n'existe ni droits d'auteur ni soucis de précision et de clarté. Il sera donc, d'une part, très facile d'identifier certaines citations et de reconnaître certaines réminiscences (coraniques, poétiques ou proverbiales), et, d'autre part, très difficile de découvrir les sources exactes des divers renseignements historiques utilisés par l'auteur. Celui-ci met à contribution un récit-type, une espèce de vade-mecum qui, depuis la *Sīra* d'Ibn Hišām, a dû se transmettre oralement aux érudits musulmans et

se perpetuer de bouche à oreille sans grande altération ni importante modification.

Ce substrat historique forme la charpente du traité, la trame du développement. Les faits, ainsi réduits à leur plus simple expression, baignent dans un amalgame de commentaires et de considérations d'ordre général. Ils sont simplifiés ou résumés très brièvement. Entre les citations banales se dresse, de-ci de-là, un tableau saisissant et évocateur où le choix du détail et de la couleur, l'economie des moyens, rendent le texte très attachant:

أجزاء حائلة الحلى ، وأشلاء كرمي على البلى ، ومال الغواة على المتاع والثياب ، ونازعوا النساء ما عليهن في النهاب ، الى خدود خدوها ، وقدود قدوها ، ومحارم استحلوها وانتهكوها ، وأكارم أبقوا جشمهم وتركوها ، «جزرا لخامعة ونسر قشعم».

Ce n'était que chair en décomposition, membres en pourriture. Les usurpateurs s'étaient précipités sur les biens et les vêtements [1], ils avaient arraché aux femmes tout ce qu'elles portaient «de précieux». Sans compter les visages taillés, les corps mis en pièces, les principes sacrés souillés et profanés, ni les hommes nobles abbatus et dont les dépouilles mortelles furent abandonnées *en pâture à l'hyène et au vieux vautour.*

Les discours politiques sont souvent interrompus afin de respecter le rythme général du chapitre et de trouver facilement la rime. L'ordre chronologique enfin peut être bouleversé par des anticipations ou des retours en arrière.

Quant aux réminiscences et aux citations, elles sont rare-

[1] Les vêtements d'al-Ḥusayn avaient été en effet volés: son manteau pendant la bataille (hist. de Ṭabarī, IV, 342); ses pantalons, ses sandales et d'autres effets après son assassinat (ibid., 346). Le général ʿUmar ibn Saʿīd ordonna (toujours d'après Ṭabarī) qu'on restituât aux femmes dévalisées tous leurs biens. Personne, évidemment, ne s'exécuta. L'hémistiche cité à la fin du passage est de ʿAntara (mètre *kāmil*, cf. *Rawāʾiʿ*, XXVII, 16).

ment annoncées; elles se succèdent sans qu'un développement ou une transition de l'auteur lui-même vienne les relier. Ainsi s'établit une espèce de communion, de dialogue entre le lecteur averti et l'auteur, lequel veut parler le moins possible et laisser à notre patrimoine culturel et à la sagesse de la nation l'occasion de se prononcer devant un problème aussi épineux que celui de la rivalité entre Omeyyades et ʿAlides.

Le lecteur averti entre donc de plain-pied dans le jeu initiatique d'Ibn al-Abbār. Il reconnaît, dès le début, les formules stéréotypées; il prévoit la fin des développements et, par là, toutes ces phrases bien rythmées et bien rimées qui auront sur son esprit l'effet des formules incantatoires et des concerts spirituels des mystiques.

Sans aller jusqu'à trancher pour le moment la question doctrinale posée par cet essai et avant de nous demander si cet opuscule a des visées politico-religieuses et à quel genre de public il s'adresse, nous pouvons d'ores et déjà avoir une idée du niveau intellectuel des lecteurs éventuels. Certes on n'écrit pas pour soi et, si Ibn al-Abbār fait preuve d'une vaste érudition, il laisse entendre que ses lecteurs sont également à son niveau et qu'ils sont habitués à ce genre de prose.

Cette prose d'art — dont la lecture évoque les salons littéraires, où les lettrés, confortablement installés, discutent interminablement, procèdant par allusions et se plaisant à citer ou à compléter les auteurs classiques — est ici très inégale.

Le texte est vraiment difficile et souvent ingrat. Sa lecture exige une attention soutenue, une connaissance approfondie du vocabulaire, ainsi qu'une curiosité vigilante. Il faut être à l'affût de la moindre nuance, de la plus petite allusion.

De facture pédante et faussement artistique, lourde parfois, savante rarement, cette prose rappelle à travers les poncifs et les formules préfabriquées, à travers la forme aussi bien que dans le fond, le prône du vendredi. C'est du *saǧʿ*, prose régulière et rimée aboutissant souvent à des résultats désastreux, quelquefois à des trouvailles heureuses et presque spontanées:

ما كانت خديجة لتأتي بخداج ، ولا الزهراء لتلد إلا أزهر [1] كالسراج ، مثل النحلة لا تأكل إلا طيبا ، ولا تلد إلا طيبا ، خلدت بنت خويلد [2] ليزكو عقبها من الحاشر العاقب ، ويسمو مرقبها على النجم الثاقب ، لم تخد بمثلها المهاري ، ولم يلد له غيرها من المهاري . آمت من بعولتها قبله ، لتصل السعادة بحبلها حبله .

Jadîŷa n'était pas femme à donner un avorton, Fāṭima à mettre au monde un fils qui ne fût aussi brillant que le flambeau. Ainsi l'abeille ne mange et ne produit que d'excellents aliments. La fille de Juwaylid eut des enfants qui se distingueront auprès du Maître de la Résurrection, Celui qui met un terme à tout. Elle eut des enfants afin que son rang fût plus élevé que celui de l'étoile brillante. Les jeunes chamelles n'ont jamais emporté dans leur trot femme aussi distinguée. Aucune des épouses du Prophète ne lui a donné une fille aussi précieuse [3]. Elle se trouva veuve [4] avant de faire sa connaissance [5] afin que le bonheur pût unir leurs destinées [6].

Voilà encore un passage typique (il s'agit d'Abū Ṭālib):

أتيح له حرباء تنضبة ، يرى تضليله أكبر مأربة ، حمله على ملّه عبد المطلب فمضى ، وقضى الله ان درج ضالا وقضى ، «ومن يهن الله فما له

1 Dans *Nafḥ al-ṭīb* (Dozy, *Analectes*, II, 794) il y a le pluriel الأزاهر, qui ne va ni avec le singulier سراج, ni avec le mot سبط du titre. A remarquer, au passage, l'allittération.

2 Juwaylid, père de Jadîŷa (cf. *Sīra* d'Ibn Hišām, I, 118). A remarquer le jeu de mots.

3 Jeu de mots. Le premier مهاري signifie: «chamelle», le second: «jeune fille digne d'un douaire important». En effet, toutes les filles du Prophète sont de Jadîŷa. Munya lui avait donné un garçon, Ibrāhīm (cf. *Sīra*, I, 120, et II, 417).

4 Le manuscrit porte أبت, et *Analectes* آمت.

5 Jadîŷa s'était mariée deux fois avant d'épouser le Prophète (*Sīra*, II, 417).

6 Réminiscence du discours de Waraqa ibn Nawfal, prononçé le jour du mariage de Jadîŷa et du Prophète en réponse au discours d'Abū Ṭālib (*Sīra*, I, 120).

من مكرم» تجاذبته الشقاوة والسعادة ، فنفذت بالمكروه في المحبوب الإرادة.

Un caméléon de buisson s'attachant à lui, se proposait avant tout de l'égarer. Il le poussa à embrasser la religion de ʿAbd al-Muṭṭalib. Il accepta. Dieu avait décrété qu'Abū Ṭālib commencerait sa vie et la finirait dans l'erreur [1]. «Celui que Dieu méprise ne trouvera personne pour l'honorer» [2]. Il oscilla entre la misère et le bonheur. Mais la volonté de Dieu n'apporta que des désagréments à *ces êtres bien aimés* [3].

Recherche, antithèses, allittérations, jeux de mots, voilà les procédés d'Ibn al-Abbār dans sa prose d'art. Dés que les élèments rimant entre eux s'allongent, l'unique préoccupation de l'auteur devient, aux dépens de l'idée, la recherche de la rime; le style s'en trouve dénaturé et la prose paraît insipide.

Ibn al-Abbār s'astreint, en général, dans son travail à une triple règle: rimer pour l'oreille (prononciation), pour les yeux (orthographe) et pour l'esprit (même fonction du mot dans la proposition). Plusieurs combinaisons s'offrent à nous: nous avons en général, pour les longues périodes, les rimes suivantes: A – A – A – B – B – A, le dernier A bouclant pour ainsi dire la période et rappelant la rime dominante. Lorsque les phrases sont plus courtes, les propositions s'adaptent à un même moule syntactique et ont des rimes plates (A – A – B – B) ou alternées (A – B – A – B). Il convient de distinguer ces rimes alternées des rimes doubles ou des couples de rimes. C'est le cas lorsque l'élément se termine par une expression comme تبريحا وعدوانا, «apportant la haine et l'affliction», rimant avec تسبيحا وقرآنا, «glorifiant Dieu et lisant le Qoran», où la symétrie met en relief l'antithèse, ou comme المناهل العذاب, «les eaux douces», rimant

[1] Jeu de mots: le premier قضى signifie: «décréter», le deuxième: «décéder».

[2] Vers d'Abū Dāwūd al ʿIyāḍī, cité comme proverbe pour désigner un homme énérgique et entreprenant (cf. *Lisān al-ʿArab*, I, 297).

[3] *Qur.*, XXII, 18.

avec المناصل العضاب, «les sabres tranchants». Dans ce dernier exemple, seules deux consonnes sont légèrement modifiées d'un élément à l'autre: *ḥ/ṣ* et *ḏ/ḍ*.

Le souci de la forme est ainsi tellement fort que, souvent, il modèle la pensée et la guide. Les liens et les transitions ne sont pas toujours logiques et ne résultent bien souvent que d'une association d'idées ou d'une assonance. Ainsi le mot *KaFaL* entraîne le mot *KaFaR* (prendre en charge – être impie). Ainsi la phrase يقود محاربا ألفا, «à la tête d'un millier d'hommes», amène مسالما إلفا, «lui offrant la paix et en faisant un ami».

A force d'allusions, de réminiscences et de travail, sous son aspect hermétique ou dénué d'intérêt, ce traité encore que généralement monotone, sans souffle ni puissance, est, somme toute, chargé de sens et riche d'idées.

III. Le chiisme d'Ibn al-Abbār.

Le caractère général de cette prose d'art, qui semble s'attacher beaucoup plus à la forme qu'au fond, cette prose qui nous fait penser au deuxième prône du vendredi, qu'on écoute d'une oreille distraite et simplement par piété et respect exterieur de la religion, tout cela nous amène à nous poser une double question. Cette prose constitue-t elle dans la littérature arabe un genre déterminé et, si oui, quel est son historique et quel est son processus? D'autre part, cette prose se fait-elle volontairement impersonnelle dans l'intention de camoufler un engagement politique et une déviation hétérodoxe dont la découverte entraînerait de trop graves conséquences, ou bien uniquement dans un but liturgique en tant que prière essentiellement sunnite?

Dépouillé de tout commentaire et de toute addition, le thème principal développé dans notre traité est celui de l'amour du Prophète de l'Islam et de sa famille. A priori, il n'y a là rien de répréhensible, bien au contraire. Aux yeux d'un bon musulman dont le pays natal est non seulement très éloigné du berceau de l'Islam, mais encore menacé par les chrétiens, cet amour, même un peu exagéré, et cette nostalgie, encore qu'un

peu maladive, ne sont que trop compréhensibles. D'autres qu'Ibn al-Abbār, avant lui et après lui, en Espagne et hors d'Espagne, en vers et en prose, ont développé sans passion politique et sans engagement chiite le même thème [1]. Maqqarī [2] fait une digression d'une soixantaine de pages pour illustrer cet engouement. Nous y trouvons des pièces d'une versification savante sous la plume d'Ibn Faraŷ, d'Ibn al-Ḥāŷŷ, de Kalāʿī et d'Ibn al-Abbār lui-même. Les sujets traités sont simples: description de bibelots et autres effets ayant appartenu au Prophète (ses savates, son manteau ont tant fait couler d'encre) ou bien éloge des principaux membres de la famille, et de quelques compagnons. Tant qu'il s'agit du Prophète vénéré de tout l'Islam, il n'y a absolument rien à redire.

Dés que l'on passe à ses quatre premiers succeseurs et qu'on remarque la place privilégiée accordée à ʿAlī et, de là, à toute la famille de ʿAlī et de Fāṭima, l'on commence à s'étonner. Mais les auteurs essayent — et réussisent en général — d'écarter tout soupçon. Qu'y a-t-il de plus normal, en effet, que de parler des descendants du Prophète, tous hommes pieux et intègres d'ailleurs, et d'escompter, en faisant leur éloge, une récompense de Dieu ou l'intercession de son Apôtre? Cet éloge n'est donc rien d'autre qu'une action de grâce, qu'une pièce qu'on avance pour l'au-delà, et donc dans un but tout ce qu'il y a de plus étranger à la vie terrestre.

Piété, sincérité quant au fond, recherche et travail quant à la forme, voilà les caractéristiques générales de cette littérature et voilà le modeste tribut qu'apportent ces intellectuels pieux à la sainte famille du Prophète. C'est donc là une attitude qui peut être revendiquée par tout musulman pieux: un amour naïf

[1] Beaucoup d'ouvrages en prose ou en vers ont été composés dans ce but, en attendant, pour le XIV ème siècle la naissance des *Mawlidiyyāt*, presque simultanément en Orient (Irbil) et en Occident (Tlemcem). Šūqātī, mort en 466 = 1073, fit un poème en «L» (Brockelmann, *GAL*, *Sup.*, I,2 68) à l'éloge du Prophète. Gāfiqī (ibid., 368-69), mort en 540 = 1146, a traité du même sujet en prose, ainsi qu'Ibn Diḥya de Valence, mort en 633 = 1235 (*ibid.*, I, 311, *Sup.*, 544).

[2] Cf. *Azhār al-riyāḍ*, III, 224.

avec le naïf espoir de s'en servir le jour du Jugement dernier. Aussi notre traité prend-il tant du point de vue du fond que de la forme une tenue neutre et discutable. De nombreuses phrases ne sont, comme nous l'avons dit, que des citations reprenant tous les poncifs et toutes les formules qu'utilisent en pareille occasion d'autres auteurs.

Mais ne serait-il pas possible que nous ayions là une terminologie spécialisée dans la défense des ᶜAlides? Quelque rebâchées que soient ces formules, ne nous rappellent-elles pas toutes les formules que des partis politiques ne cessent de répèter et qui, quoiqu'impersonnelles et parfois agaçantes, donnent à un texte, à un manifeste, sa «couleur» politico-religieuse?

En effet, Ibn al-Abbār adopte souvent des formules que nous trouvons dans les *Hāšimiyyāt* d'al-Kumayt ou chez d'autres poètes ᶜalides, et qui sont autant de mots d'ordre chiites. Notre essai rappelle aussi bien la forme que le fond des premier écrits chiites. D'al-Kumayt [1], par exemple, il reprend la forme alambiquée, bourrée de réminiscences qoraniques et procèdant par touches allusives, pratiquant aussi la *taqiyya*. Ibn al-Abbār lui emprunte également ses principaux arguments juridiques: les Omeyyades sont des usurpateurs; les plus proches parents du Prophète doivent être les premiers à lui succèder. De Diᶜbil, Ibn al-Abbār reprend sa manière de se lamenter sur le sort des ᶜAlides [2].

D'autre part, le choix même des citations, particulièrement qoraniques et de *ḥadīṯs*, qui sont toutes — encore qu'elles soient apparemment neutres — favorables à ᶜAlī et à son imamat, ce choix même est un engagement [3]. Citer un proverbe ou une

1 Cf. *Enc. Islam*, II, 1181, et Aḥmad Amīn, *op. cit.*, III, 304 sq.

2 Cf. *Enc. Islam*, I, 994, et Aḥmad Amīn, *op. cit.*, III, 311 sq.

3 Cf. *Qur.*, XI, 73: «Que la Miséricorde de Dieu et ses Bénedictions vous soient accordées, ô gens de cette Maison»; *Qur.*, VI. 124: «Dieu sait mieux que quiconque à qui confier une mission»; et les *ḥadīṯs*: «Al-Ḥasan et al-Ḥusayn sont les deux Seigneurs de la Jeunesse au Paradis»: [Ibn al-Abbār ne mentionne évidemment pas la variante suivante: «Abū Bakr et ᶜUmar sont les deux seigneurs des hommes (mûrs) au Paradis», Tirmiḏī, *Manāqib*, 30; Ibn Māǧah, *Muqaddima*, 11, Ibn Ḥanbal I, 80; III, 61, 64, 80, 82]: «Tu occupes par rapport à moi la même place qu'avait Aaron aux côtés de Moïse» (Bujārī, II, 60); «Commence par

parole célèbre à un moment donné remplace évidemment le meilleur des commentaires et équivaut bel et bien à une prise de position. Sans compter qu'il est, comme nous l'avions dit, beaucoup moins compromettant et beaucoup plus persuasif d'utiliser dans une démonstration tendancieuse des arguments admis de tout le monde. Il existe, d'ailleurs, une tradition orientale qui place la sagesse dans l'allusion et la citation, et érige le double sens (exotérique et ésotérique) en principe d'initiation [1].

Nous connaisons d'ailleurs les méthodes des missionnaires chiites et de tous les propagandistes de tous les temps. Il s'agit, pour eux, de ne jamais brusquer la recrue éventuelle, d'amener le novice — en partant de faits indiscutables et généralement vérifiés — à réfléchir dans un sens déterminé d'avance par le choix même de ces faits.

Ibn al-Abbār, qui a l'air de parler au nom de tous les musulmans pouvant avoir, sinon quelque amour, du moins quelque reconnaissance pour le Prophète, ne cese de répèter: «Je ne dis là que ce que tout le monde sait». Justement, c'est là le meilleur moyen de persuader le lecteur, de l'emmener à tirer lui-même les conclusions auxquelles on veut qu'il aboutisse, à prendre la position qu'on veut lui faire prendre, sans que pour cela on puisse soi-même être, ni aux yeux du novice ni surtout aux yeux du pouvoir central, accusé de provocation ou de prosélytisme.

Nous savons que dès le premier siècle de l'hégire (VII[e] siècle), poètes, pamphlétaires et propagandistes ont adopté l'attitude de *taqiyya* qui les empêchait souvent d'exprimer nettement leurs opinions.

ceux dont tu as la charge» (Bujārī, *Zakat*, 18, *Nafaqāt*, 2, et Tirmiḏī, 28, *Zuhd* 32); «Mon fils que voici est un seigneur...» (il s'agit d'al Ḥasan: cf. Bujārī, *Ṣulḥ*, 9, *Fitan*, 20, *Manāqib*, 25; Abū Dāwūd, *Sunna*, 16, *Mahdī*, 8; Tirmiḏī, *Manāqib*, 30, et Nasa'ī, *Ŷumu'a*, 27).

[1] Cette tradition a été illustrée par toute la littérature chiite (cf. les œuvres de B. Lewis et d'Ivanow) et par plusieurs écrivains arabes. Nous citerons particulièrement Ibn al-Muqaffa', dont la mort brutale ainsi que les origines persanes donnent à son *Kalīla wa-Dimna* l'aspect d'une œuvre politique d'importance, dirigée contre al-Manṣūr et préconisant une espèce de monarchie constitutionnelle basée sur la Raison et l'Amour.

Comment Ibn al-Abbār nous présente-t-il, d'ailleurs, la famille du Prophète? Ce sont tous des êtres exceptionnels, pieux, droits, doués des qualités les plus honorables. En face de qui nous les montre-t-il? En face des Omeyyades qui, à quelque exception près [1], n'ont été que des loups voraces, sans foi ni loi, et qui, pour arriver à leurs fins et aidés par leur pouvoir temporel, se sont jetés sur les biens de ce monde, n'ont rien épargné et n'ont respecté personne, pas même les descendants du Prophète [2].

Quoi qu'il en soit, ce conflit entre ᶜAlides et Omeyyades est regrettable pour l'unité de l'Islam. De là à dire qu'il est la cause première de la perte des Musulmans, de la décadence des Arabes, il n'y a qu'un pas, et Ibn al-Abbār n'eut pas de mal à le franchir. Ce conflit est, pour lui, le début de la catastrophe. Tout est permis, dès lors que l'on s'est permis de tuer le petit-fils du Prophète, d'avilir et de persécuter sa famille. Aussi y a-t-il dans les développements qui vont dans ce sens un pessimisme patent, un fatalisme admettant l'existence d'un mauvais sort qui a pesé sur la famille du Prophète. Mais bientôt l'auteur se ressaisit. On dirait qu'il se sent, autant que n'importe quel Musulman, responsable de tous les crimes perpétrés contre les ᶜAlides [3].

Ibn al-Abbār (ainsi que plusieurs andalous et magrébins) donnent parfois l'impression d'être coupables, parce qu'ils n'ont absolument rien fait pour empêcher ou pour venger cette persécution. C'est pour cela qu'ils ont été nombreux à élever les descendants du Prophète au rang de Martyrs de l'Islam, d'écrire des poèmes et des traités à leur éloge dans un but pieux et, d'autre part, à avoir de temps à autre quelques accents de ré-

[1] Ibn al-Abbār a beaucoup de sympathie pour ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

[2] Cf. la première citation en arabe tirée du traité (p. [13]). Cf. aussi l'histoire de la tête d'al-Ḥusayn apud Van Berchem, *Festchrift Sachaugewid.*, Berlin 1915, pp. 298-310.

[3] Ibn al-Abbār dit notamment: «Afin que je puisse jouir, dans la Vie Eternelle, du bonheur d'approcher des justes; afin que je n'aie pas à me repentir, le jour où la question sera posée, ni de mes paroles, ni de mes silences...»

volte et de désir de vengeance [1], vengeance qu'ils réservent généralement et par décence pour l'au-delà, mais qu'ils ne refuseraient nullement si elle se présentait ici-même. Dans certains passages, Ibn al-Abbār ne parvient même pas à cacher son incomensurable plaisir à raconter certains succès ᶜalides ou certaines vengeances accomplies déjà en ce monde [2].

Mais ces accents de révolte ne sont pas nombreux. Pour des gens pieux et irréprochables comme les descendants du Prophète, pour des êtres qui ont choisi le martyre, seul l'au-delà compte [3]. «Chacun est en ce monde afin de s'acquitter de la tâche qui lui est due», dit Ibn al-Abbār, ou plutôt cite-t-il selon son infaillible et admirable méthode. Les Omeyyades sont ici-bas pour semer le scandale et ne recherchent que leur intérêt bassement personnel. Les ᶜAlides sont là pour adorer leur Créateur et répandre la concorde parmi les musulmans. Ceux-là marchent dans les ténèbres (pareils aux impies dont parle le Qur'ān), et ceux-ci avancent dans la Clarté du Jour.

En parlant ainsi des Omeyyades, Ibn al-Abbār les a presque excommuniés. Quant aux ᶜAlides, ce sont des martyrs qu'un jour il faudra venger.

En bref, ce traité qui, malgrè son titre, ne parle pas uniquement d'al-Ḥusayn, mais un peu de tous les membres de sa famille (ascendants et descendants), procède d'une double attitude possible. Ibn al-Abbār considère les membres de la famille du Prophète comme des saints, et souhaite, en faisant leur éloge, de s'approcher de Dieu, Juge à la fois implacable et bienveillant. C'est une attitude de *tabarruk* et de *taqarrub*. Ibn al-

[1] Citons notamment: «Quelle est donc l'excuse des Omeyyades au sujet du massacre et de l'extermination des ᶜAlides?»... «Le sang pur n'est jamais versé inutilement. Il n'est jamais oublié.»

[2] Ibn al-Abbār éprouve un inmense plaisir à raconter la mort d'Ibn Ziyād (cf. Masᶜūdī, *op. cit.*, V, 223; Ṭabarī, *op. cit.*, IV, 548-55), survenue six ans selon le premier, sept ans selon le second, après la mort d'al-Ḥusayn, en ce même jour de *ᶜāšurā'*, à al-Jazar près de Mossoul (cf. également *Enc. Isl.*, III, 746, et IV, 1037).

[3] Ibn al-Abbār cite le *Qur.* pour étayer sa thèse: «En vérité, Dieu tient à éloigner de vous, ô gens de cette maison, toute abomination et à vous purifier complètement» (XXXIII, 33).

Abbār peut aussi considèrer ces martyrs comme des victimes de l'injustice et, par consèquent, il doit avertir l'opinion publique, alerter l'Islam, dévoiler toutes les horreurs des Omeyyades et inviter les musulmans à faire tout leur possible pour que pareilles sauvageries n'arrivent plus. C'est une attitude de militant convaincu.

Son hostilité déclarée aux deux premiers califes qui montrèrent selon lui plus d'empressement à prendre le pouvoir que naguère à embrasser l'islamisme [1], ses attaques continues contre les Omeyyades, usurpateurs, criminels et hommes indignes [2], le long pannégyrique qu'il fait de Jadīŷa, belle-mère de ᶜAlī, comparé à son silence sur les autres épouses du Prophète [3], son pessimisme diffus, interrompu de-ci de-là par son espoir de voir arriver un jour l'*imām* caché qui fera régner la justice et l'ordre, sa joie débordante à relater les succès ᶜalides depuis la vengeance d'al-Ḥusayn [4] jusqu'au règne fāṭimide en Afrique du Nord et la fondation de Mahdiyya, symbole de la puissance ᶜalide sur terre [5], son autre ouvrage alide *Maᶜdan al-luŷayn* auquel il fait lui-même allusion [6], et qui est d'une part fort bien apprécié par Gubrīnī [7] et d'autre part cité par Maqqarī [8], le jugement de celui-ci sur Ibn al-Abbār en général et sur ses tendances chiites en particulier [9], sa mort enfin, mort aussi brutale et aussi énigmatique (malgrè le chef d'accusation apparent) que celle d'un Ibn al-Muqaffaᶜ par exemple [10], tout ceci nous

1 Cf. section 12.

2 Passim et surtout sections 2, 16-17, 28-33.

3 Cf. sections 5-10.

4 Cf. section 27.

5 Id. 30.

6 *Takmila*, éd. Codera, I, 343.

7 *Op. cit.*, p. 183.

8 *Analectes*, éd. Dozy, II, 651.

9 «C'est un livre – dit Maqqarī à propos des *Durar al-simṭ* — parfait dans son genre. Je ne cite pourtant que ce passage, car il se dégage de la suite du traité une vague odeur de chiisme. Que Dieu par Sa grâce et Sa générosité accorde Son pardon à l'auteur.» *Analectes*, II, 796.

10 Cf. notamment D. Sourdel, *La biographie d'Ibn al-Muqaffaᶜ d'après les sources anciennes*, in *Arabica*, sept. 1954.

amène à croire que la tièdeur et la banalité de certains passages d'Ibn al-Abbār ne sont dues qu'à la *taqiyya* et que son essai procède plutôt de la deuxième attitude.

Quoi qu'il en soit, les deux attitudes, à des degrès diffèrents, montrent l'engagement de celui qui a choisi de prendre la parole. Ce n'est point une prière secrète et personnelle; c'est un texte appelé à être rendu public et qui, par consèquent, correspond à une prise de position favorable à l'égard des ʿAlides, hostile à l'égard des Omeyyades.

A. Ghedira.

Lyon.

LINAJES ÁRABES EN AL-ANDALUS

SEGÚN LA «ŶAMHARA» DE IBN ḤAZM

Los historiadores árabes han dedicado mucha atención a las ciencias genealógicas. Con éstas han satisfecho la necesidad de esclarecer la ascendencia de las numerosas tribus que, desde los tiempos más remotos, aparecen establecidas en la Península arábiga.

Para ello, los genealogistas levantaron dos grandes ramas de ascendencia hasta alcanzar al patriarca Sem, el antepasado común: una de ellas se remonta por la línea de ᶜAdnān (descendiente de Ismael hijo de Abraham), y los miembros que la integran reciben, genéricamente, el denominativo de *ᶜadnānīes*, y también, como algunos historiadores los llaman, el de «árabes del norte»; la otra rama asciende por su lado hasta Qaḥṭān (a quien muchos comentaristas identifican con Yoqṭān, hijo de ᶜÉber), y sus miembros reciben el nombre de *qaḥṭānīes*, y, comúnmente también, el de *yemeníes*, en razón a haber sido el Yemen la habitación originaria de sus tribus. Por esta última causa se les llama también «árabes del sur», aunque en las épocas históricas aparecen muchos de ellos nomadeando y aun afincados en el centro y en el norte de Arabia.

Probablemente, en opinión de autorizados investigadores, el establecimiento o invención de esas dos líneas separadas de ascendencia, responde a la feroz hostilidad que se manifestaron mutuamente los miembros de una y otra, y que los mantuvo en pugna siempre, desde los más oscuros tiempos anteislámicos.

Dentro de la organización tribual, peculiar de estas razas, la agrupación de mayor alcance estaba constituída por la *qabīla*, voz que responde al concepto de *tribu* en su significación más amplia; esta *qabīla*, a través de las generaciones, podía dividirse en fracciones, las cuales, a su vez, tornaban a dividirse en subfracciones, y así sucesivamente, constituyendo agrupaciones de límites cada vez más estrechos que, en orden de mayor a menor, después de la *qabīla*, eran: la *ʿamāra*, el *baṭn*, el *faḫḏ*, la *ʿašīra* y la *faṣīla*. Cada una de estas tribus, subtribus, fracciones y subfracciones, tomaba el nombre de su fundador que solía ser siempre un personaje célebre por su valor o cualquier otra circunstancia, aunque también las hubo que recibieron su nombre de algunas mujeres que se hicieron notar por su acusada personalidad. Y todos estos epónimos, engarzados en las líneas de generación, vienen a constituir aquellas dos grandes ramas de linajes que, debidamente comentadas con prolijas noticias legendarias o históricas, nos suministran los libros de *ansāb* o *genealogías*, compuestos por los escritores árabes.

Una de las obras mejor logradas y de mayor resonancia en este género, fué el *Kitāb al-ansāb* de Hišām b. al-Kalbī (m. 819) [1]. Aprovechando los materiales allegados por su padre Muḥammad, este historiador consiguió un libro completísimo que vino a constituir después una valiosa fuente donde acudieron a informarse la mayor parte de los genealogistas generales del mundo musulmán.

En al-Andalus, esta disciplina fué cultivada por algunos eruditos desde muy temprano. Entre los más antiguos, anteriores a Ibn Ḥazm de Córdoba, cítanse los dos siguientes, que son, por lo demás, bien conocidos:

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853), el historiador más antiguo de la España musulmana, que fué autor de una *Genealogía e historia de los Qurašíes*, en 15 partes o tomos, y de otra obra sobre *Genealogías, leyes y estudios de los árabes*, en 25 partes [2].

Qāsim b. Aṣbag, de Baena (m. 951), ilustre maestro en

1 Cf. Brockelmann, *Supplementband*, I, p. 211.

2 Pons, *Ensayo*, nº 1.

Córdoba, que compuso un *Kitāb al-ansāb*, del cual dice alguno de sus biógrafos que era un libro «hermoso, completo y sucinto» [1].

Por otra parte, el conocimiento de las genealogías de los árabes debió ser considerado, sin duda, como indispensable para la formación de los hombres de letras andaluces, por cuanto Ibn ᶜAbd Rabbihi (m. 940), en su *ᶜIqd al-farīd*, consagró un capítulo entero a la materia, al que tituló *Kitāb al-yatīma fī nasab wa-faḍā'il al-ᶜarab (Libro de la perla única, que trata de la genealogía y de las virtudes de los árabes)* [2].

Todas estas obras versaban sobre la genealogía general de los árabes, tanto de los anteislámicos como de los vástagos más destacados que vieron la luz después del Islam en las comarcas de Oriente. Para componerlas, los españoles tuvieron que acudir forzosamente a las fuentes orientales que ofrecían ya el trabajo hecho. Esto podemos comprobarlo en la única de las obras antes citadas que ha llegado hasta nosotros, es decir, en el *ᶜIqd al-farīd*, donde vemos cómo Ibn ᶜAbd Rabbihi va copiando los relatos de Ibn al-Kalbī, de Abū ᶜUbayda, etc.

Pero aún quedaba un vacío que no podían llenar los escritores de Oriente. Los descendientes de los árabes que se asentaron en España conservaron y ostentaron con orgullo siempre — hasta los últimos tiempos del reino de Granada — sus apellidos patronímicos, su *nisba*, que revelaba su filiación tribual. En el campo de la genealogía, los historiadores andaluces tenían, pues, que recoger y coordinar los linajes de los herederos de aquellos primitivos «inmigrados» árabes para ligarlos con sus nobles antepasados, sobre todo con los que más habían sonado en los fastos antiguos de la Península arábiga.

Esta labor comenzó a llevarse a cabo en al-Andalus también bastante pronto. Antes de Ibn Ḥazm se compusieron por lo menos dos libros: uno de Aḥmad al-Rāzī (m. d. de 936) titulado *Kitāb fī ansāb mašāhīr ahl al Andalus (Libro sobre las genealogías de los más ilustres hombres de al-Andalus)*, y otro

1 Pons, *Ensayo*, nº 19.

2 Ibn ᶜAbd Rabbihi, *al-ᶜIqd al-farīd*, ed. Būlāq (1876), II, pp. 44 ss.

anónimo, titulado *Kitāb al-ṭawāliᶜ (Libro de los astros que surgen)*, también sobre las genealogías de los andaluces. Del libro de al-Rāzī, dice el propio Ibn Ḥazm en su *Risāla Apologética:* «es una de las mejores y más extensas obras que existen sobre genealogías» [1].

Con todos estos antecedentes, para él bien conocidos, el gran Ibn Ḥazm de Córdoba compuso su *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab*. Es ésta una obra de genealogía general en la que su ilustre autor establece por extenso y con toda precisión y rigor, las cadenas de generaciones que se fueron sucediendo en el seno de cada una de las tribus que poblaron Arabia, facilitando al mismo tiempo datos copiosos sobre los hechos y las personalidades que con mayor vigor sobresalieron tanto en los bárbaros episodios de los «Días de los árabes», como en los tiempos heroicos en que el Islam naciente pugnaba por consolidarse. Y aun sin detenerse aquí, sigue Ibn Ḥazm hablando de épocas posteriores al Islam, de los descendientes de ᶜAlī, de los Omeyas, de los ᶜAbbāsíes. Añádase a esto los cuadros genealógicos que traza — en menor escala, claro está — referentes a algunos otros pueblos no árabes, y se tendrá una idea general de lo que significa la obra del laborioso escritor cordobés.

Pero dentro de ella, y penetrando en más particularizados pormenores, lo que mayor importancia tiene para nosotros son las numerosas alusiones a al-Andalus, a sus gentes y geografía, que el autor trae. Así, al hablar de los descendientes de ᶜAlī, enumera los más notables de ellos que pasaron a nuestra Península o alcanzaron señorío en ella; al tratar de los ᶜAbbāsíes, puntualiza los individuos de este linaje — escasísimos — que se llegaron hasta al-Andalus; en el turno de los Omeyas, menciona íntegramente a todos los miembros de esta familia que vieron la luz en España hasta la caída de la dinastía, sin olvidar a los principales de sus parientes que aquí se acogieron tras la terrible persecución de los ᶜAbbāsíes en Oriente; cuando pasa re-

[1] Ambas obras vienen citadas por Ibn Ḥazm. Cf. Pellat, *Ibn Ḥazm bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane*, apud Al-Andalus, XIX (1954), página 86.

vista a cada una de las tribus árabes, casi nunca deja de informarnos sobre los principales núcleos de población o asentamientos que cada una de ellas tuvo en España, destacando los personajes que más se distinguieron en las armas, las ciencias y las letras, o suministrándonos a veces datos completos sobre linajes enteros de ciertas familias poderosas, tales como la de Almanzor, la de los Banū Ḥaŷŷāŷ y Banū Jaldūn de Sevilla, y la de los Tuŷībīes de Zaragoza.

No para aquí el interés que esta obra tiene para la historia de la Península Ibérica, porque, además, lleva como remate una serie de apéndices en los que se nos brindan los cuadros genealógicos de otros pueblos, tales como los beréberes, cuyas tribus se enumeran precisando sus afincamientos en las tierras de España. Y saca a relucir, por fin, algunas familias notables de origen español, como la aragonesa de los Banū Qasī, proporcionándonos con ellas datos inestimables que han venido a dar alguna luz a oscuros problemas de la historia nacional [1].

El prof. Lévi-Provençal, infatigable investigador de la historia y la cultura hispanomusulmana, publicó el texto árabe de la *Ŷamhara* [2]. Al frente de su edición, sañala la capital importancia de las indicaciones precisas que se nos dan sobre los asentamientos de las tribus árabes representadas en la Península Ibérica, que «esclarecen, a pesar de su brevedad, muchos problemas planteados por los cronistas o los geógrafos sobre el repartimiento en al-Andalus de la minoría étnica que reivindicaba una pura ascendencia árabe, en los primeros siglos de la conquista». Efectivamente, el conocimiento exacto de la situación de estas minorías étnicas, contribuirá, sin duda, a explicar algunas reacciones poco claras de aquellos oscuros tiempos, muchas fricciones, marchas y contramarchas acarreadas por la amistad o enemistad que determinaba la filiación tribual de los habitantes de cada región.

[1] Vid., por ejemplo, Pérez de Urbel, *Lo viejo y lo nuevo sobre el origen del Reino de Pamplona*, en Al-Andalus, XIX (1954), pp. 1 ss.

[2] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab*, édition critique, par E. Lévi-Provençal, Le Caire, éd. Dār al-maᶜārif, 1948.

También en el campo lingüístico podrá sacarse provecho de los informes facilitados por la *Ŷamhara*. Hasta ahora, el lenguaje árabe hispánico es poco y mal conocido, a causa de los escasos materiales que poseemos para su estudio. Es necesario poner a contribución todas las piezas, por mínimas que sean, que nos ayuden a comprenderlo. Teniendo en cuenta que las hablas de las tribus del desierto arábigo se diferenciaban entre sí con modalidades dialectales propias, cabe preguntar si los hombres que en un principio invadieron España, y los que entraron después en una segunda oleada integrando las fuerzas divisionarias de Balŷ, no traerían consigo sus modos peculiares de hablar, los acentos y articulaciones características de la tribu a que cada uno pertenecía. Y si las trajeron, cuando ya después quedaron repartidos en núcleos más o menos numerosos por todo la geografía de España, ¿no influirían, cada uno en su comarca, en la evolución de los dialectos que, sin duda alguna, existieron en el árabe andaluz?

En muchos arabismos y topónimos conservados hasta hoy, se reflejan diferencias de articulación para una misma consonante árabe; otras veces, una voz toponímica, empleada en varias regiones de España, ha llegado a nosotros con vocalización distinta en cada una de ellas. Sospechamos que estos y otros muchos problemas quedarían explicados si supiéramos con certeza qué tribu árabe se había afincado en cada uno de esos lugares, y de rechazo nos vendrían a revelar los fenómenos fonéticos que caracterizaron a los dialectos en ellos hablados.

Como se ve, pues, los informes de la *Ŷamhara* son, a todos los respectos, de un interés patente. Por ello, hemos extraído del cuerpo de la obra todos los pasajes que contienen alusiones a al-Andalus, pasajes que, traducidos al español, ofrecemos al lector en las páginas siguientes. A fin de que este modesto trabajo conserve cierta unidad, nos hemos ceñido a trasladar exclusivamente los datos referentes a las tribus árabes, dejando por ahora los relativos a los berberiscos y a los Banū Qasī.

Hemos procurado recoger noticias de otras fuentes, para añadirlas a las que nos suministra Ibn Ḥazm, y a tal fin se han

consultado las más antiguas crónicas arábigo-hispanas y obras históricas de variada índole. En realidad, de estas lecturas sólo escasos informes hemos podido obtener. Únicamente Maqqarī, en su *Nafḥ al-ṭīb*, dedica un pasaje relativamente largo [1] a la situación de las tribus árabes en España, que hemos aprovechado en su integridad. La fuente principal de que se valió Maqqarī para la redacción de esta parte de su obra, fué la *Farḥat* (o *Furŷat*) *al-anfus*, libro compuesto por Ibn Gālib [2] a quien aquél cita continuamente.

En nuestra traducción ofrecemos los fragmentos en el mismo orden en que fueron redactados por Ibn Ḥazm. Vienen primero las tribus *ʿadnānīes* y después las *qaḥṭānīes*. Al frente de cada uno de estos dos grandes grupos, damos un cuadro general genealógico, donde las tribus que tuvieron representantes en España vienen señaladas con un número de orden que coincide con el de los epígrafes de nuestra redacción castellana.

Para ésta, hemos utilizado y seguido el texto árabe publicado por Lévi-Provençal, y la paginación que consignamos en los pasajes traducidos se refieren, naturalmente, a esta edición. Del artículo publicado por el Dr. Otto Spies, *Indische Handschriften von Ibn Ḥazms Ǧamharat Ansāb al-ʿArab* [3], hemos aprovechado dos adiciones interesantes referentes a las tribus de ʿAbs y Ḏubyān. En cambio no hemos podido ver la comunicación titulada *Comparation de l'édition de Lévi-Provençal de la «Ŷamhara» d'Ibn Ḥazm avec le ms. d'Istanbul*, leída por M. Halil Yinanç ante el XXII Congreso Internacional de Orientalistas.

[1] En *Analectes*, ocupa las pp. 184-190 del tomo I.

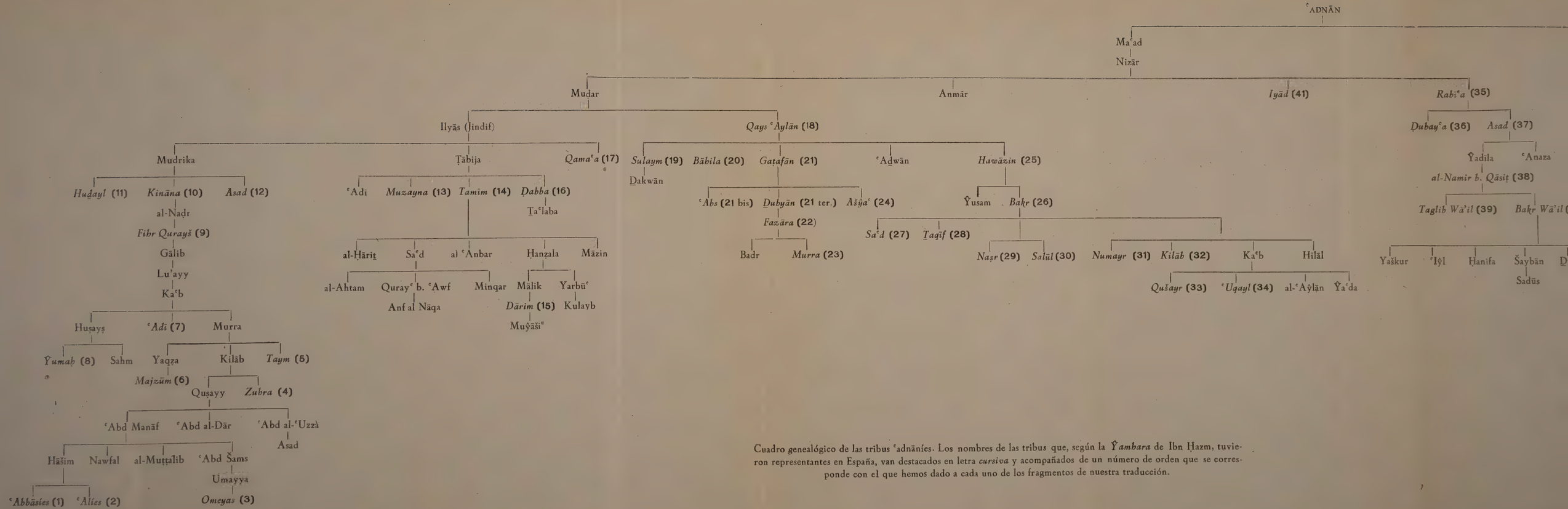
[2] No se sabe ciertamente quién fué este Ibn Gālib. Pons Boigues se inclina a identificarlo con Tammām b. Gālib (cf. *Ensayo*, nº 98). De su obra *Farḥat al-anfus* sólo se conocían algunos extractos que aprovechó Maqqarī en *Nafḥ al-ṭīb*, e Ibn Saʿīd al-Magribī en el *Mugrib*. Modernamente, el Dr. Luṭfī ʿAbd al-Badīʿ ha encontrado un fragmento de esta obra, que contiene una descripción geográfica de las ciudades de al-Andalus, y que ha publicado en *Revue de l'Institut des Manuscrits arabes (Maŷallat Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya)*, Le Caire, novembre 1955, vol. I, fasc 2, pp. 272 y ss. Según el Dr. ʿAbd al-Badīʿ, el verdadero autor es Muḥammad b. Ayyūb b. Gālib al-Garnāṭī al-Andalusī.

[3] En *Documenta Islamica Inedita*, Berlín, Akademie Verlag, 1952, páginas 99-106.

Daremos dentro de cada linaje, en primer lugar, el texto traducido de la *Ŷamhara;* luego, y en tipo de letra más pequeño, los datos que proporciona Maqqarī; y por último, también en letra pequeña, las noticias que hayamos podido extraer de otras fuentes.

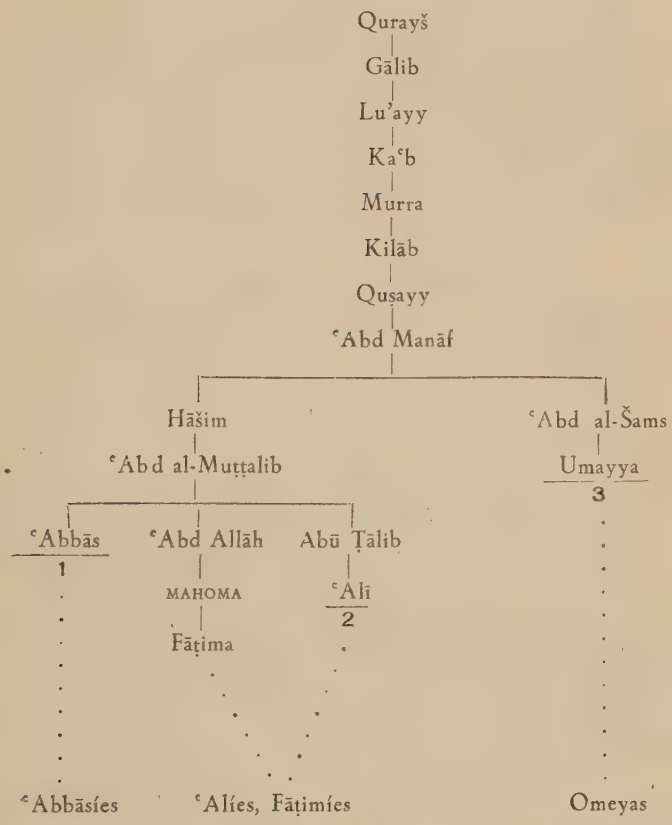
Por lo que se refiere a los personajes citados en la enmarañada selva de nombres que presenta nuestro texto, hemos de convenir en que es sumamente difícil o imposible identificarlos todos. Muchos de ellos, sobre todo los que se destacaron en el ejercicio de la política, las armas o las letras, y los miembros pertenecientes a las familias reinantes, podrán encontrarse fácilmente en los índices de la *Historia de la España Musulmana* de Lévi-Provençal [1]. De los demás, menos conocidos, hemos identificado todos los que nos ha sido posible. Sin embargo, algunos quedan todavía en la sombra.

[1] E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris-Leiden, 1950. Traducida al español por E. García Gómez en el tomo IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid, 1950.



Cuadro genealógico de las tribus ʿadnāníes. Los nombres de las tribus que, según la *Ŷambara* de Ibn Ḥazm, tuvieron representantes en España, van destacados en letra *cursiva* y acompañados de un número de orden que se corresponde con el que hemos dado a cada uno de los fragmentos de nuestra traducción.

CUADRO GENEALÓGICO DE LOS ʿABBĀSÍES, ʿALÍES Y OMEYAS



ʿADNĀNÍES

1. — *ʿAbbāsíes.*

[P. 23]. ʿAbd al-Wahhāb, hijo del [califa] Muḥammad al-Muhtadà [1], habitó en Ifrīqiya donde se casó con una sobrina carnal de Ibrāhīm b. al-Aglab [2]. Su propio tío, el emir Ibrāhīm b. Aḥmad se la dió en matrimonio, y con ella tuvo los siguientes hijos: Muḥammad; al-Ḥusayn; Hibat Allāh Abū-l-Faḍl; ʿAbd al-Karīm; y otros nueve hijos y seis hijas más. [El primero de ellos], Muḥammad, Abū Isḥāq, b. ʿAbd al-Wahhāb b. al-Muhtadà, vino a al-Andalus, y el califa al-Nāṣir le agasajó y le señaló estipendios, hasta que murió en 333 = 944.

[P. 29]. ʿAlī b. Muḥammad al-Quraší, al-ʿAbbāsī, fué huésped de al-Ḥakam y de los reyes Omeyas en al-Andalus, y entre ellos alcanzó alto rango.

2. — *Descendientes de ʿAlī.*

[P. 38]. Decía al-Yamānī, el que se sublevó en Mérida, y que fué muerto el día de *al-Birka*, en al-Zahrā', en el mes de ḏū-l-ḥiŷŷa del año 343 = 954, que él se llamaba ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Nāṣir [3] y que era hermano de Ŷaʿfar al-Rašīd y de al-Qāsim al-Mujtār, pero que la madre de estos dos últimos era ʿalawiyya, de la rama de los Banū Ŷaʿfar b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan, mientras que la suya [es decir, la madre de este al-Yamānī] era una *umm walad.*

[P. 42]. Hijo de Sulaymān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, fué Muḥammad, el que se sublevó en el Magrib... Descendiente de éste fué Abū-l-ʿAyš [4]

[1] Muḥammad al-Muhtadà fué califa en Bagdad el año 869.

[2] Emir de Ifrīqiya muerto en 875.

[3] Aḥmad al-Nāṣir (muerto a comienzos del siglo X de J. C.), fué hijo del imām al-Hādī, fundador del estado zaydī del Yemen. C. *Encycl. de l'Islam*, sub *al-Zaydīya*.

[4] Sobre los acontecimientos de que fueron protagonistas estos idrīsíes, y sus

ᶜĪsà b. Idrīs b. Muḥammad b. Sulaymān, señor de Ŷarāwa. Hijo de éste fué al-Ḥasan b. ᶜĪsà, que habitó en Córdoba. [Nieto de éste fué] Idrīs b. Ibrāhīm b. ᶜĪsà b. Muḥammad b. Sulaymān, señor de Ārašqūl (Arshgul), que se inclinó al partido de ᶜAbd al-Raḥmān [III] al-Nāṣir al-Marwānī, señor de al-Andalus, y por causa de esto lo encarceló el šīᶜī. Otros miembros de esta familia fueron: Aḥmad b. ᶜĪsà b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān, señor del sūq Ibrāhīm, que mató a su tío carnal ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān; Abū-l-ᶜĀṣī al-Ḥakam y ᶜAbd al-Raḥmān, hijos ambos de ᶜAlī b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān, que vivieron en Córdoba y dejaron en ella descendientes, entre los cuales se cuentan: Abū Ŷaᶜfar ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥakam citado, joven literato; ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAlī b. Yaḥyà b. Muḥammad citado, que no tuvo descendencia; su tío Ḥamza b. ᶜAlī b. Yaḥyà b. ᶜAlī; y su hermano ᶜAlī b. Yaḥyà citado. Del mismo linaje fueron Ṣāliḥ Abū Kināna, al-Ḥasan, al-Qāsim, Hāšim y Yaᶜqūb, hijos de Yaḥyà b. Muḥammad citado, que entraron todos ellos en al-Andalus. Sulaymān b. Muḥammad, hermano del mencionado Yaḥyà b. Muḥammad, fué también *ra'īs* en aquellas regiones.

[Pp. 43-44]. Descendientes de Idrīs b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib, fueron Ŷannūn Aḥmad y Muḥammad, hijos ambos de Abū-l-ᶜAyš ᶜĪsà b. Ŷannūn Aḥmad b. Muḥammad b. al-Qāsim b. Idrīs b. Idrīs b. Idrīs: los dos fueron reyes en el Magrib, pero Aḥmad mató a Muḥammad por su inclinación hacia ᶜAbd al-Raḥmān [III] b. Muḥammad al-Marwānī.

[P. 44]. [Descendiente de ᶜAlī fué también] Ibrāhīm b. al-Qāsim [1] b. Idrīs b. Idrīs, señor de al-Baṣra, con el que ᶜUmar b. Ḥafṣūn mantuvo correspondeneia...

relaciones con la política de al-Andalus, vid. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 313, ss.

[1] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 238.

[P. 44]. Descendientes de Idrīs b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib fueron al Qāsim [1], llamado *al-Maʾmūn*, y ᶜAlī, llamado *al-Nāṣir*, que se titularon califas en al-Andalus; ambos eran hijos de Ḥammūd b. Maymūn b. Ḥammūd (de nombre Aḥmad) b. ᶜAlī b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜUmar b. Idrīs b. Idrīs...

El citado al-Qāsim b. Ḥammūd b. Maymūn tuvo los siguientes hijos: Muḥammad, señor de Algeciras, que se nombró califa; y al-Ḥasan, que se dió al ascetismo, se vistió de lana *(ṣūf)*, e hizo la peregrinación.

[P. 45]. Después del citado Muḥammad b. al-Qāsim, gobernó Algeciras su hijo al-Qāsim b. Muḥammad, que no se tituló califa; salió de esta ciudad el año 446 = 1054, fecha en que se acabó el mando de todos ellos.

Muḥammad b. al-Qāsim b. Ḥammūd tuvo los siguientes hijos: Yaḥyà el Sordo *(al-Aṣamm)*, que fué el mayor; al-Qāsim, que gobernó después de su padre y fué hombre continente que no se acercó a las mujeres; Ibrāhīm, Aḥmad, Ŷaᶜfar y al-Ḥusayn.

Hijos del citado asceta al-Ḥasan b. al-Qāsim fueron Hāšim y ᶜUqayl; la madre de estos dos últimos era hija de Abū Qurra b. Dūnās, *raʾīs* de los Banū Yafran, y la mató su hermano Abū Nūr b. Abī Qurra, porque tuvo sospechas de ella y de su hijo Idrīs b. Abī Nūr; también mató a este hijo suyo.

Hijos de ᶜAlī b. Ḥammūd al-Nāṣir: Yaḥyà *al-Muᶜtalī* e Idrīs *al-Mutaʾayyad*, que se titularon califas en al-Andalus.

Hijos de Yaḥyà al-Muᶜtalī: Ḥasan, señor de Ceuta, que se tituló también califa, y no tuvo descendencia; e Idrīs, que también se nombró califa y adoptó el *laqab* de *al-Mutaᶜālī*. Este último tuvo un solo hijo que fué el último gobernante de su dinastía, aunque no tomó el título de califa.

Hijos de Idrīs al-Mutaʾayyad: ᶜAlī, Yaḥyà, Muḥammad y Ḥasan.

ᶜAlī murió en vida de su padre y dejó un hijo llamado

[1] Para todos estos príncipes Ḥammūdíes, puede verse Dozy, *Histoire* (edición Lévi-Provençal), índice.

ᶜAbd Allāh. A Yaḥyà lo mató su tío paterno Ḥasan b. Yaḥyà cuando subió al poder, y dejó un hijo llamado Idrīs que ahora está en Córdoba. Por su parte, Muḥammad se sublevó contra su primo Idrīs b. Yaḥyà; tomó el título de *al-Mahdī* y peleó contra su primo Idrīs: ¡los dos se titulaban califas, y no había entre ambos una distancia mayor de diez parasangas!; al morir dejó dos hijos: ᶜAlī e Idrīs. En cuanto a al-Ḥasan, en principio estuvo prisionero de su primo Idrīs b. Yaḥyà, y después huyó, pero su hermano se lo quitó de delante enviándolo al África; aquí tomó el título de *al-Sāmī*, entre los Gomara, y en seguida se desvaneció su poder y salió para Oriente.

Al final, se acabó el poder de todos ellos, y en el mes de *raŷab* del 448 = 1056, no les quedó ningún mando. Los que sobrevivieron, anduvieron huídos y perseguidos entre la masa del pueblo. Su poderío había comenzado en šawwāl del año 400 = 1009, cuando al-Qāsim b. Ḥammūd tomó el gobierno de Ceuta, y duró hasta la fecha indicada.

3. — *Omeyas.*

[P. 78]. Del califa ᶜUṯmān b. ᶜAffān descienden, en al-Andalus, los Banū ᶜUṯmān b. Marwān b. Abān b. ᶜUṯmān, que son los Banū-l-Šawḥaba [1], gente noble y de alta posición. Este ᶜUṯmān gobernó Šantabariyya, por parte de ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya, y allí lo mató Šaqya b. ᶜAbd al-Wāḥid [2].

Al mismo tronco pertenecen: ᶜAbd al-Raḥmān b. Abān b. ᶜUṯmān, hombre virtuoso, y Muḥammad [3] b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Marwān b. Sulaymān b. ᶜUṯmān (que entró en España) b. Marwān b. Abān b. ᶜUṯmān b. ᶜAffān.

[P. 82]. Hijo de al-ᶜAbbās b. al-Walīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān, fué Naṣr b. al-ᶜAbbās, que entró en al-Andalus, y luego se volvió [a Oriente]...

1 O Banū Šaqq Ḥabba. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1733.
2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 74, 75.
3 Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1733.

Descendientes de ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, fueron: Ḥafṣ b. ʿUmar, del que tomaron nombre los Ḥafṣíes en al-Andalus; y ʿUmar b. al-Aṣʿad b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, que dejó linaje en la comarca de Lanŷaš de Rayyo, y en Córdoba: de él venía Ḥabīb [1] b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd, antepasado de los Ḥabībíes de Córdoba y Rayyo, que son numerosos. Este Ḥabīb tuvo los siguientes hijos: Sulaymān al-Mubārak, ʿUmar, Abān, al-Jiyār y al-Walīd.

Fueron miembros también de esta rama: el qāḍī de Córdoba Ibrāhīm [2] b. al-ʿAbbās b. ʿĪsà b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik; Aḥmad [3] b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. al-Mubārak b. Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, tradicionista; Muḥammad [4] b. Sulaymān b. Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, tradicionista; y el personaje conocido por Daḥḥūn [5], llamado Bišr b. Ḥabīb b. al-Walīd b. Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik, que era poeta.

[P. 83]. ʿAbd al-Malik [6] b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. al-Walīd b. Sulaymān b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Wāḥid b. Sulaymān b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, tradicionista, entró en al-Andalus.

[P. 84]. Descendientes del [califa] al-Walīd b. Yazīd, fueron los Banū-l-Mugīra de Sevilla, entre ellos, Marwān b. al-

[1] Cf. *Ajbār Maŷmūʿa*, p. 99; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 45; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, f° 236 *a*; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 38.

[2] Cf. Jušanī, *Jueces de Córdoba* (ed. Ribera), índices.

[3] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, n° 106, le llama Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Ḥabībī. Estudió con Baqī b. Majlad, al-Jušanī e Ibn Waḍḍāḥ, y se dedicó a las ciencias históricas y al *adab*.

[4] Estudió con Ibn Waḍḍāḥ y otros. Murió en 329 (= 940). Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, n° 1125.

[5] Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 62.

[6] Llamado al-Sulaymānī. Era de Jerusalén y entró en al-Andalus hacia el año 360 (= 970). Al-Ḥakam II le otorgó generosos estipendios. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, n° 822.

Ḥakam b. al-Ḥakam b. ʿAbd al-Malik b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. al-Muʾmin b. al-Walīd (el califa) b. Yazīd: tuvo un hijo llamado Muḥammad, hombre justo y continente, docto en ciencias matemáticas, que fué compañero de Abū Muslim b. Jaldūn.

Del mismo origen venía Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mugīra b. ʿAbd Allāh b. al-Mugīra b. al-Muʾmin b. al-Walīd (el califa) b. Yazīd. Este al-Muʾmin y su hermano al-ʿĀṣī murieron en Ifrīqiya: los mató ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī [1].

[P. 85]. Hijo de Yazīd b. Hišām (el califa) fué ʿUbayd al-Salām [2], al cual mató ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya b. Hišām en al-Andalus.

[P. 85]. Muʿāwiya b. Hišām (el califa) tuvo trece hijos..., uno de los cuales fué *ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya*, «el Inmigrado» en al-Andalus, donde reinó él y sus descendientes. Fué engendrado de una *umm walad*.

Otro hijo fué ʿAbd Allāh b. Muʿāwiya..., cuyos últimos descendientes en al-Andalus fueron: Muḥammad b. Muʿāwiya b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. Isḥāq b. ʿAbd Allāh b. Muʿāwiya al-Quraší, conocido por Ibn al-Aḥmar [3], *rāwiya* de al-Nasāʾī [4]; y su hijo Muʿāwiya b. Muḥammad, *naqīb* de Qurayš [P. 86] en al-Andalus, que murió sin descendencia.

Otro hijo del mismo fué Abān b. Muʿāwiya..., a cuya madre... mataron los ʿabbāsíes, juntamente con dos niños pequeños que tenía. Un hijo suyo, llamado ʿUbayd Allāh b. Abān, huyó a la tierra de al-Andalus y lo mató su tío ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya: a él se remontaba en su ascendencia el visir conocido por Ibn al-Salīm [5], quien decía llamarse Saʿīd b. al-Mundir b. Muʿāwiya b. Abān b. Yaḥyà b. ʿAbd Allāh b. Abān citado;

1 Cf. *infra*, p, 88.
2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 75.
3 Hizo largos viajes por Oriente. Ibn al-Faradī, *Taʾrīj*, nº 1287.
4 Célebre recopilador de tradiciones proféticas, muerto en 915.
5 Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, pp. 69-70.

este al-Mundir tenía dos hijos legítimos, llamados al-Ḥakam y Abān, que no tuvieron sucesión.

En los días del emir ʿAbd Allāh, entró en Córdoba un miembro de esta rama, llamado Yazīd b. Muḥammad b. Sulaymān b. al-Ḥakam b. Abān b. Muʿāwiya b. Hišām, autor de la *Risālat al-bayn*, que gozó de la estima de al-Nāṣir, y murió en Córdoba sin descendencia.

Al-Walīd [otro de los hijos de Muʿāwiya b. Hišām] entró en al-Andalus, y cuando mataron a su hijo al-Mugīra, salió de aquí, desterrado con sus hijos.

Hijos de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya fueron: Sulaymān —, cuya madre era de la tribu de Lajm, descendiente de Ḥāṭib b. Abī Baltaʿa —, que fué el mayor, y tenía unos doce años más que Hišām; *Hišām*, que rigió el Estado después de su padre, y observó una conducta excelente, pues asistía a los entierros, visitaba enfermos, redimía cautivos y respetaba el Derecho; al-Mundir; Yaḥyà; Saʿīd al-Jayr; ʿAbd Allāh [1], conocido por *al-Balansī (el Valenciano)*, porque tuvo dominio en Valencia, Tudmīr, Tortosa, Barcelona y Huesca; Kulayb (llamado Maslama), del cual tomaron nombre los «Molinos de Kulayb» [2] *(Arḥà Kulayb)*, cuyos descendientes llegaron a extinguirse: los últimos de ellos fueron Muḥammad b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd Allāh b. Marwān b. ʿAbd Allāh b. Maslama (o sea Kulayb), el *ḳātib*, y le heredó por el *quʿdud* Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Raḥmān b. Saʿīd al-Jayr b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, y otro hombre descendiente de Yaḥyà b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya.

De todos estos hijos de Abd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, quedan descendientes en nuestro tiempo: los de Saʿīd al-Jayr son numerosos y habitan en Córdoba y Cabra. De los de Yaḥyà b. ʿAbd al-Raḥmān queda un hombre ciego. A la descendencia de al-Mundir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya perteneció el

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

2 En Córdoba, sobre el Guadalquivir.

personaje conocido por «al-Muḏākara», a quien llamaron así porque era muy apasionado por la Gramática, en la que se le tuvo por *imām,* y gran conocedor de la lengua árabe, y siempre que encontraba a algún amigo le preguntaba: هل لك في مذاكرة باب من العربية؟, por eso le pusieron de apodo «al-Muḏākara» [1], y se llamaba al-Munḏir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Munḏir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya; descendiente suyo fué el poeta «al-Maṣnūʿ» [2], a quien apellidaron así por su belleza, y se llamaba Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muʿāwiya b. el citado «al-Muḏākara», el cual fué uno de los mayores amigos de Abū ʿAlī al-Bagdādī [3], y uno de los mejores conocedores de la Lengua: murió la vela del martes, 11 de šawwāl de 373 = 983 (había nacido en 319 = 931): no tuvo más hijos que Aḥmad, que murió sin sucesión. Otro miembro de esta familia fué al-ʿUŷayl, de nombre ʿAbd Allāh b. Isḥāq b. ʿAbd Allāh b. al-Munḏir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, sobrino carnal del abuelo de «al-Muḏākara». A la misma perteneció también Abū Ṣafwān, habitante en Valencia, y sus dos hijos Aḥmad y Muʿāwiya.

De los descendientes de ʿAbd Allāh al-Balansī queda un hombre, conocido por Ibn al-Jadīn. De los de Sulaymān no quedan más que Aḥmad e Ibrāhīm, hijos de Muḥammad b. Muʿāwiya b. Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya.

Hijos de Hišām b. ʿAbd al-Raḥmān b. Mu'āwiya: ʿAbd al-Malik, que fué el mayor, y a quien su padre persiguió y encarceló: estuvo en prisión unos diez años, y en ella murió durante el reinado de su hermano al-Ḥakam; *al-Ḥakam* que sucedió a su padre, y fué el que acometió a la gente del Arrabal, mató a los alfaquíes y a los hombres mejores y castró a algunos

1 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 45.

2 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, (ed. M. M. Antuña), p. 46.

3 C.f. González Palencia, *Historia de la Literatura arábigo-española* (segunda edición), p. 129.

buenos cordobeses, tales como: a Ṭarafa b. Laqīt b. Manṣūr b. Hilāl b. al-Ḥasan b. al-Azraq al-Murādī — cuyo padre, hermano y primos eran miembros del gobierno, walíes de las Fronteras y hombres distinguidos —, del que tomó nombre el *masŷid* de Ṭarafa, que está dentro de la medina de Córdoba; a Naṣr, del que tomó nombre la *Munyat Naṣr*, y cuyo padre era un cristiano de Carmona que se había hecho musulmán antes del suceso; y a Šurayḥ, del que tomó su nombre el *masŷid* de Šurayḥ, al oeste de Córdoba.

Las gentes desaprobaban la conducta del emir, quien arremetió contra ellos en la jornada famosa del año 202 = 817, arrasando casas y mezquitas. Encargó de aquello a un cristiano llamado Rabīᶜ que ejercía una gran influencia sobre él, pero cuando el poder pasó a su hijo ᶜAbd al-Raḥmān, el nuevo emir mandó crucificar a este Rabīᶜ, y rectificó muchas cosas que había hecho su padre.

Hijos del emir Hišām fueron también: al-Walīd y Muᶜāwiya.

De ᶜAbd al-Malik no queda más descendencia que Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān b. Abān b. Abān b. Muḥammad b. Marwān b. ᶜAbd al-Malik citado, que vive entre el pueblo; otro descendiente suyo fué Umayya [1] b. Aḥmad b. Ḥamza b. Ibrāhīm b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. el citado ᶜAbd al-Malik, que desempeñó los cargos de la *šurṭa* y fué consejero, muriendo sin sucesión; tuvo un sobrino llamado Aḥmad b. Lu'ayy b. Aḥmad, que marchó con los Banū Qurra, quienes le tomaron como jefe, pero al-Muᶜizz [2] b. Bādīs, señor de Qayrawān, mandó contra él una persona que le envenenó; tenía un hijo en Córdoba que no sé qué hizo.

Al-Walīd dejó numerosos descendientes que tuvieron rango en Qurayš; de ellos fueron Muᶜāwiya y Hišām, hijos de Muḥammad b. el citado al-Walīd, que ejercieron mando y ostentaron alta dignidad entre las gentes: de esta línea venía el personaje conocido por Ibn al-Šabānisiyya [3]. Un hijo de este Hišām go-

[1] Murió en 393 (= 1002). Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 264.

[2] Nació en 398 (= 1007) y murió en 453 (= 1061). Cf. Ibn Jaldūn, *Berbères*, I, 30 ss. y II, 18 ss.

[3] Llamado Muᶜāwiya b. Hišām, autor de una obra histórica que sirvió de

bernó Sidona y otras comarcas para el califa al-Nāṣir. Sus descendientes furon numerosos y de alto rango, el último de los cuales se llamaba al-Walīd b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Hišām b. ᶜAbd Allāh b. Hišām b. al-Walīd b. el emir Hišām, que murió sin sucesión.

De esta rama fueron también Muḥamad, ᶜAbd al-Raḥmān, Hišām, ᶜAbd al-Malik — que murieron sin descendencia —, y al-Ḥakam, hijos todos de al-Qāsim b. Muḥammad b. Ismāᶜīl b. Hišām b. al-Lasin al-Dāhiya b. Muḥammad b. Hišām b. al-Walīd b. el emir Hišām al-Riḍà. El mencionado al-Ḥakam tuvo un hijo llamado ᶜAbd al-Malik, cuya esposa fué hija de nuestro amigo Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜUqba — Dios le haya perdonado —. No quedaron, de todos los descendientes de Hišām al-Riḍà, nada más que los que hemos mencionado.

Entre los descendientes de Muᶜāwiya se cuenta Ibn al-Qiṭṭ [1], llamado Aḥmad b. Muᶜāwiya b. Muḥammad (que fué al que apodaron «al-Qiṭṭ») b. Hišām b. Muᶜāwiya b. el emir Hišām, el cual, al frente de las tropas *(ḫušūd)*, marchó contra Zamora, donde cayó muerto.

Los hijos de al-Ḥakam al-Rabaḍī fueron dieciocho varones, de los cuales sólo quedan en nuestro tiempo los descendientes del emir ᶜAbd al-Raḥmān que gobernó tras él, y además los siguientes:

[P. 89] un solo individuo descendiente de Umayya b. al-Ḥakam, llamado ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. el citado Umayya;

dos hombres descendientes de ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Ḥakam, que son: ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Zubayr b. ᶜUmar b. ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Mundir b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. el citado al-

fuente, entre otros a Ibn Ḥayyān e Ibn al-Abbār. Algunos investigadores modernos ven en su apodo el nombre romance «Sapiencia». Cf. González Palencia, *Historia de la Literatura arábigo-española* (2ª ed.), p. 153.

[1] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 242 y 243.

Ḥakam, y un hijo suyo llamado ʿUbayd Allāh, cuya madre era hija de ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Abān b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abān b. el emir ʿAbd Allāh;

ʿAbd al-Raḥmān, Aḥmad y Ḥišām, hijos de Ŷaʿfar b. Ŷaʿfar b. Ŷaʿfar b. Saʿīd al-Jayr b. al Ḥakam, que están en Denia. Esta rama era muy numerosa pero ha ido extinguiéndose. A ella pertenecieron: Sulaymān b. al-ʿAbbās b. el citado Saʿīd, que era hombre ascético, casto, *ṣūfī*, y vivió casi siempre encerrado en su finca de Qarŷāna, de Cabra; y su hermano al-ʿĀṣī b. al-ʿĀṣī, que era poeta, y tuvo un hijo de nombre Sulaymān;

siete hombres descendientes de al-Aṣbag b. al-Ḥakam, entre los cuales se cuentan: el *mutafaqqih* ʿAbd al-Malik b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. al-Aṣbag b. al-Ḥakam; su hermano Hišām; un sobrino de ambos; el poeta Yaḥyà b. Hišām b. Aḥmad; su hermano Maslama b. Hišām; y otro hermano llamado ʿAbd al-ʿAzīz b. Hišām b. Aḥmad que se destacó en una comarca de los beréberes, aunque luego se oscureció.

[Las familias de] todos estos han desaparecido excepto: ʿAbd al-Muhayman b. el faqīh ʿAbd al-Malik b. Aḥmad, que tiene dos hijos: Muḥammad y ʿAbd al-Malik; un niño pequeño que se llama Yaḥyà b. Maslama b. el citado Hišām; y su abuelo Hišām, vivo hasta ahora, aunque es muy anciano, pues pasa ya de los noventa años.

Más hijos del emir al-Ḥakam: al-Mugīra b. al-Ḥakam, del que tomó nombre la *Munyat al-Mugīra* al este de Córdoba: su padre le nombró heredero después de ʿAbd al-Raḥmān, pero su hermano le destituyó; Yaʿqūb b. al-Ḥakam, que fué poeta, así como sus hermanos Abān y Bišr, y murieron sin sucesión; Hišām b. al-Ḥakam, de quien su padre se enteró que le deseaba la muerte, para ocupar su puesto tras él en el gobierno, ya que era el mayor de sus hijos, y entonces el emir juró que nunca le daría el poder, y le puso por delante a sus otros dos hermanos.

Descendientes de Umayya b. al-Ḥakam fueron: el poeta apellidado Abū ʿAwf, y el visir ʿAbd Allāh [1] b. ʿAbd al-ʿAziz,

[1] Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 111; Ḍabbī, *Bugya*, nº 933;

que padeció bajo Abū ᶜĀmir [Almanzor], y al que apodaban «Petra Sicca» (بطرة شقّة) [p. 90] que significa *Piedra Seca (al-Ḥaŷar al-Yābis)*: el poeta se llamaba Aḥmad b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Umayya b. el emir al-Ḥakam; y el visir, ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Umayya b. al-Hakam. Eran primos carnales y no dejaron más herederos que un sólo individuo llamado ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. el citado Umayya, el cual tenía un hijo llamado Muḥammad. Y nadie más.

ᶜ*Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam* fué hombre de buen natural, apacible e inclinado a la vida muelle. Subió al poder cuando aún vivía su hermano Hišām que era mayor que él. Tuvo cien hijos, cincuenta varones y cincuenta hembras, de todos los cuales, en nuestro tiempo sólo queda la descendencia siguiente:

los descendientes del emir Muḥammad, su sucesor;

un individuo, descendiente de Muṭarrif [1] b. ᶜAbd al-Raḥmān [II] — de quien tomó nombre el *Faḥṣ Muṭarrif*, entre las casas del arrabal oriental de Córdoba, conocido también con el nombre de *Faḥṣ Ibn Basīl* —, que tiene cuatro hijos varones, llamados ᶜAbd Allāh, ᶜAbd al-Raḥmān, Muḥammad, al-Muṭarrif y al-Aṣbag, hijos de Aḥmad b. al-Aṣbag b. Aḥmad b. ᶜAbd Allāh b. al-Muṭarrif;

unos cinco hombres descendientes de al-Mundir [2] b. ᶜAbd al-Raḥmān, de todos los cuales no queda más que un sucesor de ᶜAbd al-Malik b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān b. el citado al-Mundir. Estos poseyeron riquezas y alto rango y fueron hombres de letras y virtuosos;

un grupo pequeño de descendientes de Hišam [3] b. ᶜAbd al-

Maqqarī, *Analectes*, II, p. 232; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1265; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, fº 236 *b*; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), p. 471; Dozy, *Recherches*, 3ª, I, p. 175 y Apéndice nº X; Pérès, *Poésie*, pp. 402 nota 7, 416, 438, nota 1; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

1 Maqqarī, *Analectes*, II, 392; Pérès, *Poésie*, p. 360.

2 Maqqarī, *Analectes*, II, 389 ss.

3 Maqqarī, *Analectes*, II, 392.

Raḥmān, que son: ᶜUbayd Allāh y Aḥmad, hijos de Ziyād b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. el citado Hišām; el llamado Aḥmad, de esos dos hermanos, tuvo un hijo, de nombre Hišām, y éste a su vez otro hijo, llamado Aḥmad. El resto se extinguió.

Descendiente de al-Mundir b. ᶜAbd al-Raḥmān, antes citado, fué el poeta Abū-l-Ḥakam al-Mundir b. Saᶜīd b. al-Mundir b. Marwān b. al-Mundir b. el emir ᶜAbd al-Raḥmān, que no tuvo sucesión.

El emir *Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān* b. al-Ḥakam tuvo treinta y tantos hijos varones, de los cuales no quedan en nuestro tiempo más que estos descendientes:

un niño, descendiente de al-Aṣbag, hijo del emir *al-Mundir b. Muḥammad*, si es que queda, pues creo que esta rama se ha extinguido;

un descendiente de al-Qāsim [1] b. Muḥammad, si es que queda;

cuatro hermanos, que viven entre la masa del pueblo, descendientes de ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad;

un hombre, maestro de escuela, conocido por al-Farūḍa, con sus tres hijos varones, descendientes de al-ᶜĀṣī b. Muḥammad: el nombre de este maestro es al-Ḥakam b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. Aḥmad b. al-ᶜĀṣī b. Muḥammad (el emir); y sus hijos Muḥammad, Aḥmad y ᶜAbd Allāh, cuya descendencia se ha extinguido, [p. 91] excepto Muḥammad b. el citado al-Ḥakam, que tiene dos hijos: al-Ḥakam y ᶜAbd al-Ŷabbār;

dos hombres descendientes de Ibrāhīm [2] b. Muḥammad: luego hemos sabido con certeza la muerte de este *šayj;*

un descendiente de Aḥmad, si es que vive, llamado Muḥammad b. Saᶜīd b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. el citado Aḥmad; y ᶜUmar b. Aḥmad b. Hišām b. Aḥmad b. el emir Muḥammad con sus hijos Muḥammad, Aḥmad y Hišām, que habitan en Mallorca, de los cuales han desaparecido Muḥammad y Hišām, y quedan Aḥmad y su hermano (?);

[1] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, p. 69; Maqqarī, *Analectes*, II, 393.
[2] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, p. 72.

un grupito de descendientes de Hišām [1] b. Muḥammad, entre los cuales se cuentan: un anciano *šayj* de la parte de Calatrava, llamado Hišām b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. el citado Hišām; ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Hišām b. Aḥmad b. Muḥammad b. el citado Hišām, que murió y tuvo tres hijos: ʿAbd al-Raḥmān, ʿAbd al-Ŷabbār, ʿAbd Allāh y Hišām (este Hišām tuvo un hijo llamado ʿAbd Allāh); Muḥammad b. Hišām fué conocido por «al-Qiṭṭ» [2];

y la descendencia del emir ʿAbd Allāh, hijo del emir Muḥammad. El resto de ellos se extinguió.

Al-Muṭarrif [3], hijo del emir Muḥammad, fué poeta sobresaliente y conocedor del canto; tuvo descendencia, que llegó a extinguirse, entre la cual figuraron: Aḥmad b. al-Qāsim b. el citado al-Muṭarrif, aplicado al estudio del *ḥadīṯ* y del *fiqh;* y Muḥammad y al-Ḥusayn b. al-Muṭarrif.

ʿUṯmān [4] e Ibrāhīm [5], hijos [del emir] Muḥammad, fueron también muy conocedores del canto.

Umm Salama [6], de la que tomó nombre la *maqbura* situada fuera del muro norte de Córdoba, era hija de Muḥammad b. al-Ḥakam al-Rabaḍī, y con ella se casó su primo el emir Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān.

El *emir ʿAbd Allāh b. Muḥammad* tuvo once hijos varones, de los cuales sólo queda en nuestro tiempo descendencia de uno, — aparte la que proviene de al-Nāṣir ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. el emir ʿAbd Allāh —, y además de ʿAbd al-Raḥmān y Ŷaʿfar, hijos de ʿAbd Allāh b. Abān b. ʿAbd al-

1 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 90.

2 Existe cierta confusión en la genealogía de los personajes conocidos por «al-Qiṭṭ». Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), pp. 133, 137, 138; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 91; Maqqarī, *Analectes*, II, 314.

3 Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.542; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 70 y 95; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 393 y 394.

4 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, p. 99; Maqqarī, *Analectes*, II, 313.

5 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 72.

6 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 100. Cf. también, Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, t. III, p. 191 nota, y 380, nota 2.

Raḥmān b. Abān b. el emir ʿAbd Allāh. El citado Ŷaʿfar b. ʿAbd Allāh tuvo dos hijos; ʿAbd al-Raḥmān no tuvo sucesión.

ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. el emir ʿAbd Allāh fué el que se nombró Califa y *Amīr al-muʾminīn*, cosa que no había hecho ninguno de los que le precedieron y tomó el título califático *(laqab)* de *al-Nāṣir li-dīn Allāh*. Su gobierno duró cincuenta años y seis meses, y dominó en al-Andalus y en gran parte del país de los beréberes, dominio que tampoco había tenido ninguno de sus antecesores en España. Tuvo once hijos varones, que fueron los siguientes:

Al-Ḥakam, que gobernó tras él, [p. 92] y adoptó el título califático de *al-Mustanṣir*. Quince años duró su reinado, en paz y prosperidad; fué clemente con sus súbditos, amante de la sabiduría, y llenó al-Andalus con todos los libros de ciencia: Ta'yīd [1], el *fatà* encargado de la biblioteca *(jizānat al-ʿulūm)* en el alcázar de los Banū Marwān de al-Andalus, me dijo que los nombres de los libros conservados en ella estaban registrados en 44 catálogos, y que cada catálogo constaba de cincuenta hojas, en las que no había escrito nada más que los títulos de los *dīwānes*.

Los restantes hijos del califa al-Nāṣir fueron: ʿAbd al-ʿAzīz [2] que no tuvo sucesión; al-Aṣbag que no tuvo sucesión; ʿUbayd Allāh; ʿAbd al-Ŷabbār; ʿAbd al-Malik; Sulaymān; ʿAbd Allāh [3]; Marwān; al-Mundir y al-Mugīra.

Al-Ḥakam al-Mustanṣir no tuvo más descendientes que *Hišām*, el que reinó tras él. Subió al poder cuando solo tenía

[1] Llamado Ta'līd al-fatà, por Ibn al-Abbār. Cf. *Takmila* (ed. M. ben Cheneb), nº 622, que reproduce el texto de Ibn Ḥazm.

[2] Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.093; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), página 107; Ibn Saʿid, *Mugrib*, I, p. 184; Nykl, *Hspano-Arabic Poetry*, p. 63.

[3] Ḍabbī, *Bugya*, nºs 932 y 947; Ibn ʿIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), pp. 360, 377; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 105; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.250; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 182; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 396, 397; Ibn Jaldūn, *Historia*, t. IV; Pons, *Ensayo*, nº 16; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, página 63.

once años, y fué completamente dominado, pues no tenía facultad de mandar ni prohibir. Tomó el título honorífico de *al-Mu'ayyad*. Fué desposeído una y otra vez, hasta que murió sin sucesión.

De ᶜUbayd Allāh [1] fueron descendientes: aquél que se nombró califa y adoptó el título de *al-Mustakfī*, que gobernó diecisiete meses, y se llamaba Abū ᶜAbd al-Raḥmān Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜUbayd Allāh b. al-Nāṣir (su padre fué muerto en los días de Hišām al-Mu'ayyad, por pretender el mismo objeto); y su primo y heredero Sulaymān b. Hišām b. ᶜUbayd Allāh b. al-Nāṣir. Las familias de ambos se extinguieron, sin más sucesión que dos hijas, con las que se casaron Maslama y Yaḥyà, hijos de Hišām, descendiente de al-Aṣbag b. al-Ḥakam al-Rabaḍī. Este al-Mustakfī y su citado heredero llegaron a un extremo grado de decaimiento y debilidad, y las cosas que sobre ello se cuentan son numerosas. De la línea de ᶜUbayd Allāh b. al-Nāṣir no quedó más que ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜUbayd Allāh b. al Nāṣir.

Entre los descendientes de ᶜAbd al-Ŷabbār [2] se cuenta a aquel que se nombró califa con el título de *al-Mahdī*, y que fué el último de los que gobernaron a al-Andalus en su totalidad, desde sus límites de Oriente a los de Occidente, así como a buena parte del país de los beréberes; en sus días comenzó la perdición de al-Andalus. No tuvo más descendientes que una hija con la que se casó Muḥammad b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir y un hijo llamado ᶜUbayd Allāh, al que mataron en Córdoba y no tuvo sucesión.

Hermano de al-Mahdī fué ᶜAbd al-Raḥmān, que también se llamó califa y tomó el *laqab* de *al-Mustaẓhir bi-Allāh*. Era literato y poeta, y lo mataron cuando contaba veintidós [p. 93] años de edad: se amotinó contra él el populacho con al-Mustakfī, y le dieron muerte — Dios le haya perdonado —. Ambos her-

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p, 407.
2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 326.

manos, al-Mahdī y al-Mustaẓhir, eran hijos de Hišām b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir, y su padre Hišām [1] fué muerto cuando pretendía apoderarse del poder, en los días de Hišām al-Mu'ayyad. De ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir no quedó más descendencia que un muchacho llamado Muḥammad b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir, que a su vez tuvo un hijo llamado ᶜAbd al-Raḥmān: este Muḥammad hizo la peregrinación, aventurándose con esto, pues fué el único de su linaje que la hizo.

Descendientes de ᶜAbd al-Malik [2] b. al-Nāṣir fueron: ᶜAbd al-Raḥmān, que tomó el *laqab* de *al-Murtaḍà*, y Hišām, que se tituló *al-Muᶜtadd bi-Allāh*. Eran hijos de Muḥammad [3] b. ᶜAbd al-Malik b. al-Nāṣir. Este ᶜAbd al-Raḥmān fué hombre virtuoso, austero, amante del estudio, y no se vistió nunca de seda, en el tiempo que duró su reinado, hasta que lo mataron — Dios le haya perdonado —; descendiente suyo fué un muchacho llamado ᶜAbd al-Raḥmān b. Sulaymān b. al-Murtaḍà, que murió sin descendencia. Tampoco la tuvo Hišām al-Muᶜtadd, que fué el último omeya que ocupó el califato en Córdoba, pues se alzó contra él uno de sus visires, Ŷahwar b. Muḥammad, que lo destituyó y gobernó por sí mismo el país, consumándose así la ruina de al-Andalus, sin esperanza de que vuelvan a unificarse las voluntades de las gentes. Hermanos de ambos fueron al-Ḥakam *el Ciego* y ᶜAbd al-Malik, hijos de Muḥammad, que tuvieron mucha descendencia.

Sulaymān [4] b. al-Nāṣir tuvo muchísimos descendientes. Uno de ellos fué Hišām [5] b. Sulaymān b. al-Nāṣir, que se alzó contra al-Mahdī el año 399 = 1008, y desde ese día quedó desenvainada la espada de la *fitna*, que ya no ha vuelto a envainarse

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 442.

2 *Ibidem*, p. 326.

3 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 107; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt* (trad. García Gómez, *Libro de las Banderas de los Campeones*), p. 174.

4 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 326.

5 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 463-4.

hasta hoy. ¡Pidamos a Dios que se apiade de los musulmanes y aparte de ellos la tribulación!

Otro de sus descendientes fué Sulaymān b. al-Ḥakam b. Sulaymān b. al-Nāṣir, que tomó el título califático de *al-Mustaᶜīn:* era poeta y en su juventud tocaba el *tunbūr*, y fué el hombre más nefasto para al-Andalus y su pueblo, pues dió poder a su ejército de beréberes, quienes asolaron Madīnat al-Zahrā' y a la población de Córdoba — excepto la medina y un extremo del *ŷānib* oriental —, y arrasaron las aldeas, casas y ciudades de los alrededores, llevando la desolación a sus habitantes, con muerte y cautiverio, sin que él desaprobase ni rectificase nada. Contra él se alzó ᶜAlī b. Ḥammūd al-Ḥasanī, y se lo entregaron y le cortó la cabeza. Con esto quedó roto el poder de los Banū Marwān en al-Andalus, excepto el de los que se alzaron después, pero a éstos no se les logró el mando.

Sulaymān al-Mustaᶜīn tenía un hijo [p. 94] llamado Muḥammad, al que había nombrado heredero, y era muy parecido a su padre en punto a indolencia y complacencia por la ruina de al-Andalus. Este hijo huyó después de la muerte de al-Mustaᶜīn, y buscó refugio al lado de al-Mundir [1] b. Yaḥyà al-Tuŷībī, señor de Zaragoza y la Frontera, creyendo que éste le ayudaría, por los favores que su padre le había dispensado, pues le había nombrado *ḥāŷib;* pero el Tuŷībī le traicionó y lo mató. Este Muḥammad tenía un hijo llamado ᶜAlī, y con él se extinguió la descendencia de Muḥammad b. Sulaymān. Por otra parte, aún quedaron tres hijos varones de Sulaymān al-Mustaᶜīn: Muᶜāwiya, Maslama y al-Walīd.

Otro descendiente de Sulaymān b. al-Nāṣir fué Yazīd b. Muḥammad b. Hišām b. Sulaymān b. al-Nāṣir, que alcanzó la tierra de los cristianos y apostató, aunque después se reconcilió con la religión musulmana y volvió al país del Islam.

[P. 94]. ᶜAbd Allāh [2] b. al-Nāṣir era poeta y alfaquí del rito šāfiᶜī. Su padre se enteró de que este hijo desaprobaba su

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 474 y 479.

2 Cf. *supra*, p. 78.

mala conducta y sus injusticias, y por eso lo mató. Este ʿAbd Allāh tuvo un hijo llamado al-Zubayr, del que queda descendencia.

[P. 94]. Por lo que toca a Marwān b. al-Nāṣir, uno de sus descendientes fué Marwān al-Ṭalīq [1], así como su hermano ʿAbd al-Malik, hijos de ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān b. al-Nāṣir. Este Marwān [al-Ṭalīq] fué excelentísimo poeta, y tuvo cuatro hijos: Yazīd Abū Jālid; Labīd Abū Laylà; ʿUbayd Allāh Abū Amāma; y Arbad Abū Zubayd.

Su hermano ʿAbd al-Malik vive ahora en Daroca, y fueron sus hijos: ʿAbd al-Raḥmān y Maslama, al que mató Yaḥyà b. ʿAlī al-Ḥasanī. Este Maslama no tuvo descendencia.

[P. 94]. Respecto a al-Mundir b. al-Nāṣir, su madre fué Fāṭima bint el emir al-Mundir. Tuvo descendencia [2].

[P. 94]. A al-Mugīra [3] b. al-Nāṣir lo estrangularon la madrugada de la noche en que murió su hermano al-Ḥakam al-Mustanṣir. Queda descendencia suya por la rama de ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Mugīra b. al-Nāṣir.

[P. 95]. Muḥammad [4] b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Ḥāmid b. Mūsà b. al-ʿAbbās b. Muḥammād, al-Hiṣnī, fué poeta y vino a al-Andalus. Había nacido en Egipto, así como su padre. Al-Ḥakam al-Mustanṣir lo atrajo a su corte, y murió en Córdoba.

[P. 96]. Los descendientes de al-Aṣbag, al-Walīd y Hi-

[1] Cf. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes* (col. Austral, Espasa-Calpe), pp. 69 ss.

[2] Hijo suyo fué ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Mundir, el poeta conocido por Ibn al-Qurašiyya y también por Ibn al-Ŷillīqī. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, nº 1099; Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *Badīʿ*, pp. 12 y 98; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, p. 108.

[3] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 402.

[4] Le llamaban también Ibn al-Azraq. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 1403; Maqqarī, *Analectes*, II, 109.

šām, hijos de Muḥammad b. Saʿīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, entraron en al-Andalus. El citado al-Aṣbag estaba casado (?) con una hermana de ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya, y sus descendientes mantuvieron alto rango en al-Andalus y desempeñaron cargos de qā'ides y gobernadores.

Los descendientes del citado al-Walīd son conocidos por Banū ʿĀ'iša y también tuvieron rango.

Los descendientes del citado Hišām habitaron en Sevilla.

[P. 96]. Descendientes de Ŷuzayy, hermano del califa ʿUmar b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, hay en Córdoba.

[P. 96]. Descendientes de Zabbān, hermano del califa ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān hay en Niebla, y de ellos [p. 97] tomó nombre la *Suwayqat al-Zabbāniyyīn (Plazuela de los Zabbāníes)*, en Córdoba.

[P. 98]. ʿAbd al-Malik [1] b. Bišr b. ʿAbd al-Malik b. Bišr b. Marwān [b. al-Ḥakam] entró en al-Andalus, y estaba casado con una sobrina de Marwān b. Muḥammad, de la que tuvo un hijo.

[P. 99]. ʿAbd al-Malik [2] b. ʿUmar b. Marwān b. al-Ḥakam entró en al-Andalus, con muchos hijos..., y aquí tuvieron riquezas y alta dignidad. De este linaje fueron:

el visir al-ʿAbbās [3] b. ʿAbd al-ʿAzīz b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. Marwān b. al-Ḥakam;

su sobrino Ibrāhīm b. Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz, que apostató y fué muerto siendo cristiano;

el poeta apodado «el Ballena» [4], Saʿīd b. Muḥammad b. al-

[1] Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 34 y 44; Ibn Saʿid, *Mugrib*, I, p. 60.

[2] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, pp. 34, 42, 45; Maqqarī, *Analectes*, índice; Sánchez Albornoz, *Ajbār Maŷmūʿa*, pp. 101 y ss.

[3] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 263.

[4] Difieren los autores en cuanto a los apellidos de este poeta. Le llaman Saʿīd b. ʿUṯmān b. Marwān al-Qurašī, o Saʿid b. Muḥammad al-Marwānī, y tam-

ʿĀṣī b. ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

Aḥmad y ʿAmr [1], hijos de ʿUṯmān b. Muḥammad b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. Marwān b. al-Ḥakam, que eran poetas los dos, y desempeñaron cargos de gobierno bajo el emir ʿAbd Allāh y ʿAbd al-Raḥmān [III]. Este ʿAmr fué discípulo predilecto de Baqī b. Majlad [2], y estudió con él algún tiempo, antes de servir al sultán;

el visir Aḥmad [3] b. Muḥammad b. al-Barrā' b. Malik b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

el visir Umayya b. Isḥāq b. ʿAbd Allāh b. Isḥāq b. Muḥammad b. Isḥāq b. al-Walīd b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

su tío abuelo Aḥmad [4] b. Isḥāq b. Isḥāq, que mandaba las aceifas;

Abū Ṭālib Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. el visir ʿAbd al-Malik b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

su tío abuelo Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. al-ʿAbbās, que era poeta;

y Aḥmad b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik, sobrino del mencionado Muḥammad también poeta. Él fué quien dijo [5]:

> Antes de unirme contigo, la unión queda rota:
> ¿por cuál de tus actitudes manifestaré mi dolor?

[P. 101]. Hay en al-Andalus descendientes *(qawn)* de

bién Ibn ʿAmrūn, Ibn Marwān. y aun de otras maneras. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, número 807; Maqqarī, *Analectes*, II, 401; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 192.

[1] Llamados «los dos Qurašíes». Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña). p. 46; Ḍabbī, *Bugya*, nº 416.

[2] Maestro cordobés bien conocido. Cf. González Palencia, *Historia de la Literatura arábigo-española* (2ª edición), pp. 268, 278.

[3] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 246.

[4] *Ibidem*, p. 290.

[5] Metro *ṭawīl*, rima *ʿā*.

ᶜAbd al-Ḥamīd b. ᶜAbd al-Wāḥid b. al-Ḥārit̲ b. Ḥakam [b. Abī-l-ᶜĀṣī].

[P. 101]. Descendiente de Yaḥyà b. al-Ḥakam b. Abī-l-ᶜĀṣī, fué ᶜAbd al- Raḥmān [1] b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ṣafwān b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥakam b. Ayyūb b. Yūsuf b. Yaḥyà b. al-Ḥakam, famoso tradicionista español que murió en Oriente. Enseñó tradiciones en Sīrāf, y fué compañero de ᶜAbd Allāh b. al-Mugīra en Bagdad.

[P. 101]. Ḥabīb b. al-Ḥakam b. Abī-l-ᶜĀṣī no tuvo sucesión más que por parte de su hija Umm ᶜAbd Allāh. Con ella se casó ᶜUmar b. al-Walīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān, de la que tuvo a su hijo ᶜAbd al-Malik, cuyos descendientes viven en al-Andalus.

[P. 106]. ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd Allāh b. al-Walīd b. Muḥammad b. Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Jālid b. ᶜUṯmān b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Jālid b. ᶜUqba b. Abī Muᶜayṭ b. Abī ᶜAmr b. Umayya b. ᶜAbd Šams, estudió en Córdoba y después salió para Denia y las Islas Baleares, donde fué jurado califa [2]. Luego lo derrocó Muŷāhid y huyó al país de Kutāma, y allí está hasta hoy. Su progenitor, que había nacido en Egipto el año 300 = 912, entró en al-Andalus con su padre y un hermano mayor el año 306 (= 918).

[P. 117]. Descendiente de Zurāra b. ᶜAzīz b. ᶜUmayr — que cayó prisionero en la batalla de Badr, siendo infiel —, fué ᶜĀmir b. Wahb, que tuvo alto rango en al-Andalus. Abū Ŷaᶜfar al-Manṣūr le envió un diploma y un estandarte, para gobernar España [en su nombre] y se rebeló en Zaragoza [3], pero lo mató

[1] Estudió con Baqī b. Majlad y Muḥammad b. Waḍḍāḥ. Después de su viaje a Oriente se aficionó al dinero y a los bienes materiales. Murió en Oriente. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 785.

[2] Vid. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice.

[3] Según otras fuentes, el protagonista de estos sucesos se llamaba al-Aᶜlà b. Mugīt̲. Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 72, 73.

Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī. Dejó muchos descendientes en Zaragoza, en la aldea llamada Corbalán.

Otro sucesor suyo en al-Andalus, fué ʿUmar b. al-Muṣʿab b. Qāsim b. Wahb b. ʿĀmir b. Wahb b. ʿAmr b. al-Muṣʿab b. Abī ʿAzīz b. ʿUmayr, alfaquí.

4. — *Zuhra.*

[P. 123]. Descendientes de Zuhra b. Kilāb, en al-Andalus, son los Zuhayríes de Beja y Badajoz.

«Los Banū Zuhra son en Sevilla magnates distinguidos» (*Anal.*, I, 184).

5. — *Taym.*

[P. 131]. Descendiente de Mūsà b. ʿUbayd Allāh b. Maʿmar [que venía de Taym b. Murra], fué al-Taymī, alfaquí mālikī de Sevilla, cuya sucesión se extinguió.

Existían Taymíes en la última época de la Granada nazarí [1].

6. — *Majzūm.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes suyos en al-Andalus].

«De Majzūm fueron: Abū Bakr al-Majzūmī, *el Ciego* [2], poeta famoso ,natural del castillo de Almodóvar; el visir, eminente en poesía y prosa, Abū Bakr b. Zaydūn, y su padre, más importante aún, Abū-l-Walīd b. Zaydūn [3], visir de al-Muʿtaḍid, de los Banū ʿAbbād» (*Anal.* I, 184).

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Cf. Maqqarī, *Analectes*, índice.

3 Cf. Brock,, I, 274; Ibn Saʿīd, *Rāyāt* (trad. García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones*), nº LIII; García Gómez, *Qasidas de Andalucía*, páginas 17 ss.

Don Julián Ribera cuenta a los Majzūmíes de Alcira entre las tribus más numerosas de la región de Valencia [1]. Y en los últimos tiémpos del Islam en España, todavía subsiste este linaje en Granada [2].

7. — *ᶜAdī.*

[P. 144]. ᶜUṯmān b. Ḥamza b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. el califa ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb [del linaje de ᶜAdī], fué crucificado por ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya en el Prado *(al-marŷ)*, en Córdoba. Había alcanzado en al-Andalus alta dignidad.

[P. 145]. De ᶜUbayd Allāh b. el califa ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb, no quedó sucesión sino por parte de su hijo al-Ḥurr, cuyos descendientes subsisten en Ḥarrān y en al-Andalus. De estos últimos fué al-Ṭayyib b. ᶜUmar b. al-Ṭayyib b. Muḥammad b. al-Salīl b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Wadūd b. al-Bajtarī b. ᶜUmar b. al-Bajtarī b. al-Ḥurr b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜUmar, que era *mudabbir* en el reino de Idrīs b. ᶜAlī b. Ḥammūd al-Ḥasanī, en el Magrib.

Hijo de este Ṭayyib fué ᶜAbd al-Raḥmān, hombre estudioso y aplicado.

8. — *Ŷumaḥ.*

[P. 151]. Descendientes de Ṣafwān b. ᶜAbd Allāh [de los Banū Ŷumaḥ b. Huṣayṣ] hay en Orán y en al-Andalus.

«En al-Andalus hay gente que se remonta en su linaje a Ŷumaḥ» (*Anal.* I, 184). Existía este apellido en la Granada de Ibn al-Jaṭīb [3].

[1] Cf. *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 212.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ms. nº CXLII de la Colección Gayangos de la Real Academia de la Historia), fº 17. La edición de El Cairo no lo cita, y trae en su lugar *al-ḥaŷabī*, que es, quizá, una falsa lectura.

9. — *Fihr.*

[P. 168]. Descendiente de Fihr fué Ḥabīb b. Abī ʿUbayda b. ʿUqba b. Nāfiʿ, que mató a ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà b. Nuṣayr [1]. Su hijo ʿAbd al-Raḥmān [2] fué wālī de Ifrīqiya. Tienen en Ifrīqiya muchos descendientes. Hijo de ʿAbd al-Raḥmān fué Yūsuf [3], el wālī de al-Andalus, que dejó aquí descendencia.

En al-Andalus hay un grandísimo número de Fihríes.

[P. 169]. Descendiente de Fihr fué ʿAbd al-Malik [4] b. Qaṭan b. Nahšal, que asistió a [la batalla] del «día de Ḥarra», y vivió [muchos años] hasta que gobernó en al-Andalus. Este es aquél que crucificaron los hombres de Balŷ b. Bišr al-Qušayrī, conforme se sale de la cabeza del puente de Córdoba, a la derecha, en el lugar donde estaba la mezquita arruinada.

ʿAbd al-Malik b. Qaṭan tuvo un hijo llamado Umayya [5] que ostentó señorío en al-Andalus; y otro hijo, llamado Qaṭan [6], del cual descendía Aḥmad [7] b. Muḥārib b. Qaṭan b. ʿAbd al-Wāḥid b. Qaṭan b. ʿAbd al-Malik b. Qaṭan, andaluz, tradicionista, aunque se dice, y es lo más cierto, que éste era descendiente de Qaṭan [8] b. ʿIṣma b. Anīs b. ʿAbd Allāh b. Ḥaŷwān b. ʿAmr b. Šaybān b. Muḥārib.

[P. 170]. Descendiente de Ḥaŷwān b. ʿAmr [del linaje de

[1] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 21, de acuerdo con otras fuentes, confirma que quien lo mató fué Ziyād b. ʿUḏra al-Balawī. Cf. lo mismo en Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 823.

[2] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 30, 64; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 51.

[3] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

[4] *Ibidem*, pp. 26-30.

[5] *Ibidem*, p. 30.

[6] *Ibidem.*

[7] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj* nº 84. Sobre su padre Muḥārib vid. *ibidem*, número 1.405 (aunque aquí se le hace abuelo), que fué hombre docto y «uno de los mejores musulmanes».

[8] Éste fué el padre del wālī ʿAbd al-Malik, citado antes.

los Banū Muḥārib b. Fihr] fué, en al-Andalus, Mālik [1] b. ᶜAlī b. Mālik b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Qaṭan b. ᶜIṣma b. Anīs b. ᶜAbd Allāh b. Ḥaŷwān b. ᶜAmr, alfaquí mālikī.

«En al-Andalus hay muchos de Qurayš conocidos por «los Fihríes», que vienen de los Banū Muḥārib b. Fihr, que son los «externos» de Qurayš [2]. Uno de ellos fué ᶜAbd al-Malik b. Qaṭan, sultán de al-Andalus, del cual descendían los eminentes príncipes Banū al-Qāsim [3], y los sabios magnates Banū al-Ŷadd [4]. De los Banū-l-Ḥāriṯ b. Fihr fué Yūsuf b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Fihrī, sultán de al-Andalus, al cual derrocó ᶜAbd al-Raḥmān [I] el omeya «inmigrado». Abuelo de Yūsuf fué ᶜUqba b. Nāfiᶜ al-Fihrī, conquistador de Ifrīqiya. Dice Ibn Ḥazm: los Fihríes en al-Andalus son numerosos y ricos» *(Anal.*, I, 185).

Como se ve, este linaje dió personajes destacados en la historia de la España musulmana. Aún puede añadirse a los citados el wālī ᶜUḏra [5] b. ᶜAbd Allāh al-Fihrī, uno de los más antiguos gobernadores de al-Andalus, cuyos descendientes vivieron en Guadix, donde constituían una familia «de mucho arraigo y antigua nobleza» [6].

Hubo también fihríes en el pueblo de Rugat, del valle de Albaida [7]. Y en la época de Ibn al-Jaṭīb, aún suena también este apellido en Granada [8].

Muchos de los Fihríes andaluces, por pertenecer a la rama de Muḥārib b. Fihr, pueden llevar igualmente el apelativo de «muḥāribíes». No deben confundirse con otros «muḥāribíes» adscritos a la tribu de Asad b. Rabiᶜa, que también tuvieron representantes de relieve, como los Banū ᶜAṭiyya, casa ilustre de Granada [9].

[1] Asceta, que se quedó ciego y murió en 267 (= 889); Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.091.

[2] Fueron llamados los «externos» *(al-ẓawāhir)* de Qurayš, porque habitaron fuera de los recintos del templo de la Meca. Cf. Gayangos, *Muhammedan Dynasties*, II, p. 400.

[3] Son los señores de la taifa de Alpuente. Cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice. Por la nobleza de los Fihríes que lo habitaban, fué llamado Alpuente «Castillo de los arraeces» (cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 212).

[4] Los Banū al-Ŷadd, «casa grande», según Ibn Saᶜīd (*Mugrib*, 340), habitaron Niebla y tuvieron señorío en Sevilla. Miembros de esta familia pueden verse en Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nºs 1.149 y 1.366.

[5] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 25.

[6] *Aḫbār Maḫmūᶜa*, p. 199.

[7] Cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 212.

[8] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[9] Cf. infra, nº 37.

10. — *Kināna.*

[P. 178]. Descendiente de Mālik b. Kināna fué al-Rumāḥis [1] b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Rumāḥis b. al-Rasāris b. al-Sakrān b. Wāqid b. Wuhayb b. Hāŷir b. ᶜArīna b. Wā'ila b. al-Fakīh b. ᶜAmr b. al-Ḥārit̲ b. Mālik b. Kināna, que fué *wālī al-šurṭa* de Marwān b. Muḥammad. [P. 179] Después entró en al-Andalus y ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya lo nombró gobernador de Algeciras y Sidonia, que es la comarca *(bilād)* de los Banū Kināna, pero se rebeló en ella contra el emir; éste fué a combatirle, y salió huyendo al África, y allí murió.

La casa de los Banū Kināna, en al-Andalus, es Algeciras y Sidonia [2].

Los descendientes de Malkān b. Kināna son numerosos en Murcia, donde tienen riquezas y señorío [3].

«Los que se remontan en su linaje a la línea directa de Kināna, son numerosos, y la mayoría de ellos está en Toledo y sus distritos. A ellos pertenecen los Waqqašíes, los Kināníes, eminentes magnates, entre los cuales se cuenta el qāḍī Abū-l-Walīd [4] y el visir Abū Ŷaᶜfar. De este linaje fué también Abū-l-Ḥusayn b. Ŷubayr, el sabio autor de la *Riḥla*» [5]. (*Anal.*, I, 185).

En la provincia de Jaén hubo otro núcleo de Kinaníes que en tiempos del emir Hišām I fueron castigados por haber matado involuntariamente a un hombre [6]. Por otra parte, el *Qirṭās* habla del «fuerte de Kināna», en la provincia de Jaén, adonde se acogió huyendo de Toledo el rey al-Qādir b. D̲i-l-Nūn, y que probablemente es la localidad de esta provincia conocida hoy con el nombre de Canena [7].

1 Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 103.

2 Véase también *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 82.

3 Efectivamente, en la región de Tudmīr tuvo asiento la poderosa familia de los Kināníes ᶜataqíes. Cf. *Bibliotheca Arabico-Hispana*, passim.

4 Vid. Pons, *Ensayo*, nº 127.

5 Pons, *Ensayo*, nº 225.

6 *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 111.

7 Cf. Asín Palacios, *Contribución a la Toponimia árabe de España*, p. 100.

Kināníes se afincaron también en la comarca levantina. Ribera afirma que eran muy numerosos en la región de Valencia [1], y todavía hoy un despoblado de esta provincia conserva el nombre de Benicanená [2].

Asimismo tenemos noticia de que existió una «Muela de los Banū Kināna» en el Guadaira, del distrito de Sevilla [3].

Ibn al-Jaṭīb registra este linaje como existente en la Granada de su época [4].

11. — *Huḏayl.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Huḏayl en al-Andalus].

«En cuanto a [los descendientes de] Huḏayl b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar, dice Ibn Gālib que su habitación está en la parte de Orihuela de la provincia de Tudmīr» (*Anal.*, I, 185).

Se conservó este linaje hasta el final del reino de Granada [5].

12. — *Asad.*

[P. 181]. Descendiente de Abū Aḥmad b. Ŷahš [del linaje de Asad b. Juzayma b. Mudrika], en al-Andalus, fué el tradicionista ᶜAbd Allāh [6] b. Muḥammad b. ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. Hišām b. Ismāᶜīl b. Kināna b. Nuᶜaym b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Ŷahš.

La *kunya* de Hišām era Abū Ismāᶜīl, y fué el que entró en al-Andalus. Algunos de los que transmiten noticias suyas le nombran Hāšim en lugar de Hišām, añadiendo: Ismāᶜīl b. Sufyān

1 Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 213, nota 1.

2 Asín Palacios, *Toponimia*, p. 88.

3 Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán*, pp. XXXII y XXXIV.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 Nació en 283 (= 896) y murió en 364 (= 974). Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 707. Su hijo Muḥammad viene biografiado por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1042.

b. Kināna. El que entró en España fué Abū Ismāʿīl y sus dos hermanos Abū Yazīd y Abū Jālid, y eran de Gaza. Luego se volvieron [a Oriente] Abū Yazīd y Abū Jālid, y quedó Abū Ismāʿīl.

[P. 181]. Descendientes de los Banū Miḥṣan [del linaje de Asad b. Juzayma] existen numerosos en Wādī ʿAbd Allāh, de Jaén. A ellos pertenecen los Banū ʿUbayd Allāh b. ʿUkkāša b. Miḥṣan b. Kabīr b. ʿAbd Allāh b. Kultūm b. Salīṭ b. Ṭabra b. ʿUmayr b. Gālib b. Maḥammad b. Ukkāša b. Miḥṣan; y otros más.

[P. 185]. La casa de los Banū Asad en al-Andalus está en los Bérchules y en la Alpujarra, de la cora de Elvira.

«Los más famosos de todos los que llevan la *nisba* de Asad, son siempre los Banū Asad b. Juzayma b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar» [1] (*Anal.* I, 186).

Existen asadíes en Granada, en la época de Ibn al-Jaṭīb [2].

13. — *Muzayna.*

[P. 190]. La casa de los Banū ʿAmr b. Udd — cuya mujer se llamaba Muzayna y sus descendientes tomaron su *nisba* de ella —, en al-Andalus, está en Baena, situada cerca de Cabra.

[No cita Maqqarī este linaje.]

Ibn al-Jaṭīb lo registra como existente en su época en Granada [3].

[1] Dice esto para distinguirlos de otros linajes pertenecientes a otras tribus, que también llevaron el patronímico de Asad. Cf. *infra*, nº 37.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

14. — *Tamīm.*

[P. 203]. Descendiente de Tamīm fué el poeta andaluz Abū-l-Majšī [1] ᶜĀṣim b. Zayd b. Yaḥyà b. Ḥanẓala b. ᶜAlkama b. ᶜAdī b. Zayd b. Ayyūb b. Maŷruf b. ᶜUṣayya b. Imrū-l-Qays b. Zayd Manāt b. Tamīm.

[P. 208]. Los descendientes de al-Zibriqān [2], cuyo nombre era al-Ḥusayn b. Badr [3], tienen preeminencia en Talavera. Al principio, cuando entraron en al-Andalus, se asentaron en una gran aldea *(qarya ḍajma)* que, tomando nombre dc ellos, se llamó al-Zabāriqa; pero después la ganaron los cristianos y se trasladaron a Talavera. El sitio donde habitan en esta ciudad es conocido hasta hoy con el nombre de «barrio de los árabes» *(ḥawmat al-ᶜarab)*.

A ellos aludía el poeta que, elogiando a Almanzor Ibn Abī ᶜĀmir, y felicitándole por una de sus victorias, decía [4]:

> Si hubieran querido las gentes de al-Zibriqān habrían atacado
> hasta retornar a su país, a al-Zabāriqa

(es decir, a su país de la tierra de los Rūm, llamado al-Zabāriqa).

[P. 209]. Descendientes de ᶜAbd al-ᶜUzzà b. Kaᶜb b. Saᶜd b. Zayd Manāt b. Tamīm, son los Banū-l-Ḥusayn, los Ṭubníes, que viven en Córdoba. Entre ellos figuró Muḥammad [5] b. al-

[1] Cf. Ibn al Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 27; Ḍabbī, *Bugya*, nᵒˢ 1036 y 1543; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 19.

[2] *Agānī*, II, 53-59; *Iṣāba*, 2786.

[3] b. Imru'-l-Qays b. Jalaf b. Bahdala b. ᶜAwf b. Kaᶜb b. Saᶜd b. Zayd Manāt b. Tamīm.

[4] Metro *ṭawīl*, rima *qī*.

[5] Vino a España el año 325 (= 936) y murió en 394 (= 1003). Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ms. de la Real Academia de la Historia), fᵒˢ 34 *b*, 46 *b*, 54 *a*, 63 *b*; Ibn al-Faraḍī, *Ta'rij*, nº 1404; Ḍabbī, *Bugya*, nº 84; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1188; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), p. 425; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, pp. 201-2; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 61.

Ḥusayn b. Muḥammad b. Asad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād b. Kaᶜb b. Mālik (no he llegado más allá en su generación, aunque nuestro maestro ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf al-Azdī [1] declara su genealogía en su libro sobre las *Noticias de los alfaquíes (Kitāb fī ajbār al-fuqahā')*, y lo nombra lo mismo que yo hasta Asad b. Muḥammad b. Ibrāhīm; luego sigue diciendo: Ibn Sulaym b. Mālik, sin mencionar a Ziyād ni a Kaᶜb), que gozó de gran consideración junto a ᶜAbd al-Raḥmān [III] b. Muḥammad y su hijo al-Ḥakam al-Mustanṣir. De sus descendientes sólo queda nuestro amigo y compañero Abū Bakr Ibrāhīm [2] b. Yaḥyà b. el citado Muḥammad.

Muḥammad b. al-Ḥusayn tuvo un sobrino poeta que también alcanzó señorío en al-Andalus, apellidado Abū Muḍar, y de nombre Ziyādat Allāh [3] b. ᶜAlī b. al-Ḥusayn. Hijo de este Ziyādat Allāh fué nuestro amigo ᶜAbd al-Malik [4]. Fueron gentes versadas en las ciencias de la poesía, gramática, lengua e Historia. Fué [5] rāwiya de numerosísimas tradiciones y uno de los más insignes transmisores de los *hecíos* del Profeta. Tuvo un hermano llamado ᶜAbd al-ᶜAzīz [6] que murió. Ambos dejaron descendencia.

«Por lo que toca a [los Banū] Tamīm b. Murr b. Udd b. Ṭābija b. Ilyās b. Muḍar, dice Ibn Gālib que tienen núcleos numerosos en al-Andalus. De

[1] Se trata de Ibn al-Faraḍī, y la obra citada es su *Taᵓrīj*, publicado en la *Bibliotheca Arabico-Hispana*. Cf. esta obra, nº 1404.

[2] Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 210. — A su hermano Muḥammad b. Yaḥyà le dedican biografías Ḍabbī, *Bugya*, nº 316, e Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 92.

[3] Poeta fecundo, comensal de Almanzor. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, nº 759. En la *Ḏajīra* de Ibn Bassām (ed. Cairo, 1361 = 1942, I/2, pp. 52-3) se inserta un elogio que Ibn Ḥayyān dedica a este personaje.

[4] Biografiado por Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.065; Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I/2, páginas 52-3; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 92; Ḍabbī, *Bugya*, nº 759, se hace eco de su muerte violenta, a manos de sus mujeres, a las que tenía abandonadas y sin comer, suceso que recoge también al-Wanšarīsī en su obra *al-Miᶜyār al-mugrib*.

[5] El pasaje está confuso. Quizá haya que leer, en la frase anterior, وهو en lugar de وهم, pues así resulta el texto claro.

[6] Un hijo suyo viene biografiado en *Mugrib*, I, p. 93, y en la *Ḏajīra*, I/2, p. 64.

ellos fué Abū Ṭāhir, autor de la obra titulada *al-Maqāmāt al-Luzūmiyya*» [1] (*Anal.*, I, 185).

Si pasamos revista a los repertorios biográficos arábigo-españoles, veremos que fué muy crecido el número de Tamīmíes ilustres que florecieron en España. El linaje se conservó hasta los últimos tiempos de la Granada nazarí [2].

15. — *Dārim*.

[P. 221]. Descendiente de ᶜAbd Allāh b. Dārim fué el qāḍī de Córdoba Bišr [3] b. Qaṭan b. al-Ŷallāŷ b. Saᶜd b. Saᶜīd b. Muḥammad b. ᶜUmayr b. ᶜUtārid b. Ḥāŷib b. Zurāra.

16. — *Ḍabba*.

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Ḍabba en al-Andalus].

«Por lo que toca a [los Banū] Ḍabba b. Udd b. Ṭābija, dice Ibn Gālib que son pocos en al-Andalus» (*Anal.*, I, 185).

Si juzgamos por lo poco que este apellido suena en la Historia de Andalucía, los representantes de este linaje aquí fueron, efectivamente, escasos. Sin embargo, en la Granada de Ibn al-Jaṭīb, todavía subsistía esta *nisba* [4].

17. — *Qamaᶜa*.

[P. 228]. Los descendientes de Afṣà b. ᶜĀmir b. Qamaᶜa b. Ilyās b. Muḍar, en al-Andalus, tienen su casa en Elche y en

[1] Se trata de Abū Ṭāhir Muḥammad b. Yūsuf, al-Saraqusṭī, al-Aštarkūnī (el de Estercuel, en los distritos de Zaragoza). Cf. Brock., *GAL*, I, 309, *Supplementband*, I, 542.

[2] Ibn al Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Su padre Qaṭan fué nombrado por al-Ḥakam I *qāḍī al-ŷamāᶜa*, y le sucedió su hijo Bišr, el cual volvió a ejercer el cargo en otra ocasión después. Cf. al Jušanī, *Jueces de Córdoba* (ed. y trad. Ribera), p. 77 = 96.

[4] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

sus distritos y alrededores. De ellos son los Banū al-Šayj [1] y otros.

18. — *Qays ʿAylān.*

[No alude Ibn Ḥazm a la existencia en al-Andalus de descendientes de Qays, tomado como unidad tribual. En cambio, sí menciona, con bastante detalle, los miembros pertenecientes a los diferentes linajes que integran el gran grupo de Qays: Bāhila, Gaṭafān, etc. Cf. números siguientes, hasta ʿUqayl inclusive].

«En cuanto a [los Banū] Qays ʿAylān b. Muḍar, de la línea de ʿAdnān, son numerosos en al-Andalus...» (*Analectes*, I, 185).

El linaje de Qays fué tan extenso, y sus descendientes constituyeron a su vez tribus tan numerosas y de tan fuerte personalidad, que se erigió en representante de toda la rama de ʿAdnān, encabezando los movimientos de los «árabes del Norte» sobre todo en el proceso de sus guerras contra sus enemigos raciales, los yemeníes. En España, a donde llegaron integrando principalmente las divisiones de Damasco y Qinnasrīn [2], desempeñaron un papel activísimo en las luchas civiles de los primeros tiempos de la dominación musulmana [3].

Fueron, efectivamente, muy numerosos en al-Andalus, y si se hojean las crónicas o los libros de biografías o de literatura hispanoárabes, saltarán a la vista incesantemente personajes que llevan el apelativo de *al-Qaysī*.

Un linaje tan nutrido hubo de tener forzosamente asentamientos diversos en la Península Ibérica. Ibn Ḥazm fija la situación de algunas tribus de este grupo; Ribera afirma que éstas fueron muy numerosas en la región levantina [4] y todavía hoy una alquería de la provincia de Valencia conserva el nombre de Alcaycía (= *al-Qaysiyya)*, y un despoblado de la de Alicante se llama Benicáis [5].

[1] Rebeldes contra ʿAbd al-Ramān III, que operaban por las tierras de Alicante y Callosa, en la provincia de Tudmīr. Cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), II, p. 111.

[2] Cf. *Aḫbār Maḫmūʿa*, p. 69.

[3] Cf Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), indice, sub *Kaisites*.

[4] Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 212.

[5] Cf. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, páginas 53 y 88.

Ibn al-Jaṭīb registra este patronímico como uno de los más numerosos de Granada en su tiempo [1].

19. — *Sulaym.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Sulaym en al-Andalus].

«Del linaje de Qays, en al-Andalus, hay quienes descienden de Sulaym b. Manṣūr b. ʿIkrima b. Jaṣafa b. Qays, tales como ʿAbd al Malik [2] b. Ḥabib al-Sulamī, el alfaquí compañero del imān Mālik [3] — Dios esté satisfecho de él —, y el qāḍī de Córdoba Abū Ḥafṣ b. 'Umar» (*Anal.*, I, 185).

Los Sulamíes son citados por Ribera entre las fracciones de Qays asentadas en Levante [4]. En Granada se conservó el patronímico hasta los últimos tiempos [5].

20.—*Bāhila.*

[P. 235]. Descendientes de Mālik b. Aʿṣur (Bāhila) b. Saʿd b. Qays ʿAylān b. Muḍar:

en Jaén: Banū [6] ʿAbd al-Jāliq b. Muḥammad b. Aḥmad (qāḍī) b. al-Walīd (qāḍī) b. ʿAbd al-Jāliq (qāḍī) b. ʿAbd al-Ŷabbār b. Qays b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Qutayba b. Muslim (el célebre personaje del Jurāsān) [7];

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35-6.

2 El historiador más antiguo de la España Musulmana. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 1; Brock., *GAL*, I, 150, 177; *Suppl.*, I, 231.

3 Mālik b. Anas, cabeza del rito mālikí.

4 Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 212.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 Son una familia prestigiosa que procede, en realidad, de Toledo. Así, el qāḍī al-Walīd ejerció su cargo en esta ciudad y murió el año 225 (= 839) bajo el emirato de ʿAbd al-Raḥmān II (cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 59); su hijo Aḥmad fué qāḍī de Toledo y de Jaén, después de cursar estudios con Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī, ʿĪsà b. Dīnār y Saḥnūn de Qayrawān (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.502).

7 Cf. *Encycl. de l'Islam*, II, p. 1.232.

en Toledo y Guadalajara también hay gentes *(qawm)* que se remontan en su linaje hasta Qutayba b. Muslim.

Existían bāhilíes en Granada, en los días de Ibn al-Jaṭīb [1].

21. — *Gaṭafān.*

[P. 237]. Entre los descendientes de Gaṭafān b. Saᶜd b. Qays ᶜAylān b. Muḍar, en Sevilla, en la aldea de Qaršāna, en el Aljarafe, se cuenta al-Ṭufayl b. ᶜAbbās b. Muᶜāwiya b. al-Maḍā' b. al-Muhallab b. Muᶜāwiya b. Muḥammad b. al-Kawṯar b. Zayd b. Zahdam b. al-Adham b. Mālik b. ᶜAbd Allāh b. Gaṭafān.

[P. 239]. Descendientes de Bagīḍ b. Rayṭ b. Gaṭafān son los Banū Ṣajr, en la comarca de Carmona.

21 bis. — ᶜ*Abs.*

Un cierto número [de los Banū ᶜAbs] existen en Úbeda, en al-Andalus [2].

Se conservó el linaje en España hasta la última época de Granada [3].

21 ter. — *Ḏubyān.*

De los Banū Ṯaᶜlaba b. Saᶜd b. Ḏubyān descienden los Banū ᶜIyāḍ de Elvira, que son Banū ᶜIyāḍ b. Anas b. al-Ḥāriṯ

[1] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[2] Este dato no lo trae la edición de Lévi-Provençal, pero cf. Otto Spies, *Indische Handschriften von Ibn Ḥazms «Ǧamharat Ansāb al-ᶜArab»*, apud *Documenta Islamica Inedita* (Berlín, Akademie Verlag, 1952), p. 103.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

b. Sufyān b. Wahb b. Ŷābir b. Ḥalīs b. Bāsira (o Nāšira) b. Māḍira b. Baŷāla (o Muhālid) b. Māzin b. Ṯaʿlaba b. Saʿd b. Ḏubyān [1].

Muy escasos debieron ser los representantes de esta tribu en España, pues su patronímico no se encuentra en los elencos biográficos, ni Ibn al-Jaṭīb lo cita como existente en sus tiempos en Granada.

22. — *Fazāra.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Fazāra en al-Andalus].

«Entre los Qaysíes de al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Fazāra b. Ḏubyān b. Bagīḍ b. Rayṯ b. Gaṭafān b. Saʿd b. Qays ʿAylān» (*Anal.*, I, 185-6).

Subsistieron Fazāríes hasta el final del reino de Granada [2].

23. — *Murra.*

[P. 241]. Descendientes de Ŷunayd b. ʿAbd al-Raḥmān [de los Banū Murra b. ʿAwf b. Saʿd b. Ḏubyān] había en Elvira, y tenían señorío, aunque después se oscurecieron.

[P. 243]. La casa de los Banū Murra, en al-Andalus, es Elvira [3]. En Sevilla tienen gente de una sola rama, que son los Banū ʿAwf b. Murra [4], con los que hizo un convenio el emir Muḥammad, colocándolos al frente de Sevilla, y nombrándolos

1 Tampoco este pasaje se lee en la edición de Lévi-Provençal. Cf. Otto Spies, *loc. cit.*

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

3 Efectivamente, muchos Murríes ilustres salieron de Elvira. Cf. p. ej., Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nos 267, 548, 704, 858, 1.649, 1.666.

4 b. Daysam b. Yazīd b. al-Mujtār b. al-Majšī b. ʿAmr b. al Ŷarrāḥ b. Muʿāwiya b. Ḥuṣayla b. ʿAdī b. Saʿd b. Murra b. ʿAwf b. Saʿd b. Ḏubyān.

emires [1] para gobernar a los sevillanos; favorecía con esto la causa de los muḍaríes, porque un yemení se había jactado de la superioridad numérica de los yemeníes en Sevilla. La casa de los Banū ᶜAwf estaba antes empobrecida, hasta el punto de que sus miembros habían tenido que trabajar como alfareros.

Este linaje, de tanto arraigo en la región de Granada, no es extraño que se conservara hasta el final del reino nazarí, y así lo registra Ibn al-Jaṭīb [2].

24. — *Ašŷaᶜ*.

[P. 247]. Me contó un beduíno de Ṭayy', que los Banū Muḥārib b. Jafaṣa b. Qays ᶜAylān y los Banū Ašŷaᶜ b. Rayṭ b. Gaṭafān b. Saᶜd b. Qays ᶜAylān, son, actualmente, las cabilas de Qays más decaídas en el desierto.

[P. 248]. A este linaje pertenecía Sawār [3] b. Ḥamdūn b. Yaḥyà, de Elvira, el que se alzó en al-Andalus por la causa de los árabes, cuando los muladíes se rebelaron contra ellos.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Ašŷaᶜ b. Rayṭ b. Gaṭafān. De ellos fué Muḥammad [4] b. ᶜAbd Allāh al-Ašŷaᶜī, sultán de al-Andalus» (*Analectes*, I, 186).

También recoge Ibn al-Jaṭīb el apellido *Ašŷaᶜī*, existente en la Granada mora [5].

25. — *Hawāzin*.

[No menciona Ibn Ḥazm gentes de al-Andalus que se remonten a Hawāzin, como individualidad tribual. Sí cita

1 Quizá hay que leer لأمرائه o لإمارته en el texto árabe.
2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.
3 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.
4 Lévi-Provençal, *ibidem*, p. 26.
5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

en cambio los descendientes de las subtribus. Cf. números siguientes].

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Hawāzin b. Manṣūr b. ʿIkrima b. Jaṣafa b. Qays, y dice Ibn Gālib que estos tienen en Sevilla núcleos numerosos» (*Analectes*, I, 185).

Esta tribu viene citada en las crónicas como existente en España desde los primeros años de la conquista árabe [1].

26. — *Bakr b. Hawāzin.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Bakr b. Hawāzin, y dice Ibn Gālib que tienen su residencia (*manzil*) al norte de Valencia, a unas tres millas de esta ciudad [2]. También en Sevilla y en otras partes hay muchos de ellos, entre quienes se cuentan los Banū Ḥazm, que son de familia distinta a la de Abū Muḥammad b. Ḥazm [3] el ḥāfiẓ ẓāhirī, pues éste es de origen persa» (*Anal.*, I, 185).

27. — *Saʿd de Hawāzin.*

[P. 253]. Los Banū Ŷūdī de Elvira vienen del linaje de Saʿd b. Bakr b. Hawāzin b. Manṣūr b. ʿIkrima b. Jaṣafa b. Qays.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Saʿd b. Bakr b. Hawāzin, y dice Ibn Gālib que hay muchos en Granada, tales como los

[1] Cf. *Ajbār Maŷmūʿa*, pp. 65-66.

[2] Llamada hoy Masalavés, nombre que proviene de *Manzil Hawāzin* (= *El Parador de los Hawāzin*). Cf. Asín Palacios, *Contribución a la toponimiu árabe de España*, pp. 118-9.

[3] Este Ibn Ḥazm aludido aquí por Maqqarī es el autor de nuestra *Ŷamhara*. Sobre el problema de sus orígenes, que no fueron de sangre persa sino muladí española, puede verse Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*..., prólogo.

Banū Ŷūdī, alguno de los cuales se destacó como jefe [1] en aquella región» (*Anal.*, I, 185).

28. — *Ṯaqīf.*

[P. 254]. Del linaje de Munabbih b. Bakr b. Hawāzin (que son los Ṯaqīf), fué al-Ḥurr [2] b. ᶜAbd al-Raḥmān, emir de al-Andalus bajo el califa Sulaymān b. ᶜAbd al-Malik, después de la muerte de ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Mūsà b. Nuṣayr. De él tomó nombre el *Balāṭ al-Ḥurr*, al oriente de Córdoba.

[P. 255]. Del linaje de ᶜAwf b. Ṯaqīf, en al-Andalus, en Beja, son los Banū Mundir b. al-Ḥāriṯ [3].

«Sobre Ṯaqīf existen divergencias, pues unos dicen que son Qaysíes, y que Ṯaqīf se llamaba Qasī b. Munabbih b. Bakr b. Hawāzin, y que hay un grupo de ellos en al-Andalus, al cual pertenecía al-Ḥurr b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Ṯaqafī, señor de al-Andalus. Otros dicen que son un resto del pueblo de Ṯamūd» [4] (*Anal.*, I, 186).

Ribera cuenta a los Ṯaqafíes entre las tribus más numerosas de la región de Valencia [5]. En los últimos tiempos de Granada también aparece registrado este apellido [6].

[1] Quiere aludir aquí a Saᶜīd b. Ŷūdī, poeta y valeroso guerrero, jefe de los árabes de Elvira revueltos contra el emir ᶜAbd Allāh. Sobre este personaje cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), índice; Ḍabbī, *Bugya*, nº 795; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 81, 82, 98, 120, 238; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 361.

[2] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 24 y 51.

[3] b. ᶜAyšūn b. al-ᶜAlā' b. al-Muᶜallà b. al-ᶜAŷlān b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf.

[4] Pueblo impío de la antigüedad, citado en *Qur'ān*, VII, 71 ss.

[5] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 212.

[6] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

29. — *Naṣr.*

[P. 258]. Descendiente de Naṣr b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin, en al-Andalus, fué Ismāᶜīl b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Ziyād b. al-Aswad b. Ziyād b. Nāfiᶜ b. Muᶜāwiya b. ᶜAwf b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Bakr b. Naṣr b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin, vecino de Écija, tradicionista [1].

30. — *Salūl.*

[P. 260]. Encontré un grupo de los Banū Salūl en al-Mawsiṭa, del distrito de Niebla.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes remontan su linaje hasta Salūl, mujer de la que tomaron su *nisba* sus descendientes, pues el padre de éstos se llamaba Murra b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin» (*Anal.*, I, 185).

Pocos hombres ilustres dió esta tribu en al-Andalus, según se desprende de los repertorios biográficos llegados hasta nosotros. Sin embargo, la *nisba* se conservó hasta los últimos tiempos de Granada [2].

31. — *Numayr.*

[P. 263]. La casa de los Banū Numayr [3], en al-Andalus está en los Bérchules.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Numayr b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa, y dice Ibn Gālib que en Granada hay muchos de ellos» (*Anal.*, I, 185).

[1] Llevaba este tradicionista el sobrenombre de Ibn al-Ṭaḥḥān. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 54. — Hubo además en Écija otras familias de Naṣríes: vid. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nos 229, 234, 249, 1.305.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Son Banū Numayr b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin.

32. — *Kilāb.*

[P. 270]. Del linaje de al-Ḍibāb b. Kilāb b. Rabīᶜa fué aquél qne mató a al-Ḥusayn [1], llamado Šamir b. Ḏī-l-Ŷawšan. Uno de sus descendientes fué al-Ṣumayl [2] b. Ḥātim b. Šamir b. Ḏī-l-Ŷawšan, que alcanzó señorío en al-Andalus, donde a su vez tuvo descendientes, cuya residencia está en Lajšabil, de Jódar, del distrito de Jaén.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Kilāb b. Rabīᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin» (*Anal.*, I, 185).

No se nos dan referencias sobre la situación de los Kilābíes en nuestra Península. Aparte de esa localidad de Lajšabil, residencia de los descendientes de al-Ṣumayl, sabemos que a éste le fueron regaladas diez aldeas por Artobás, hijo del rey godo Witiza, una de las cuales se llamaba *ᶜUqdat al-zaytūn* (*Heredad de los olivos*) [3], sita en Almodóvar. Por otra parte, revisando las páginas de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, vemos cierto número de personajes que salen persistentemente de la zona de Elvira-Granada [4]. Y en esta última ciudad, subsistió el patronímico hasta los últimos tiempos [5].

33. — *Qušayr.*

[P. 273]. Descendiente de Qušayr [6] fué Balŷ [7] b. Bišr b. ᶜIyāḍ, que gobernó al-Andalus.

La casa de los Banū Qušayr en al-Andalus es Jaén. En Elvira también hay muchos de ellos.

[1] Se trata de al-Ḥusayn b. ᶜAlī, nieto de Mahoma, muerto en la jornada de Kerbela. Cf. *Encycl. de l'Islam*, II, p. 360.

[2] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

[3] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 31.

[4] Cf., p. ej., Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nᵒˢ 892, 923; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.416; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 506.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[6] Son Banū Qušayr b. Kaᶜb b. Rabīᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin b. Manṣūr b. ᶜIkrima b. Jaṣafa b. Qays ᶜAylān.

[7] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Qušayr b. Kaᶜb b. Rabīᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa; de ellos fué Balŷ b. Bišr, señor de al-Andalus, y sus descendientes, así como también los Banū Rašīq» (*Anal.*, I, 185).

Subsistían Qušayríes en la Granada mora de la época de Ibn al-Jaṭīb [1].

34. — ᶜ*Uqayl.*

[P. 274]. Descendiente de ᶜAmr b. ᶜUqayl [2], es el gramático Muḥammad [3] b. Muᶜārik, conocido por al-ᶜUqaylī, de Córdoba.

[P. 274]. Los Banū Sāmī de Guadix son descendientes de los Banū Ḥāŷib b. al-Muntafiq [del linaje de ᶜUqayl], y fueron wālíes y funcionarios [del estado].

[P. 275]. Descendientes de los Banū Juwaylid b. Simᶜān b. Jafāŷa [4] [del linaje de ᶜUqayl], son los Banū al-Ḥusayn [5] b. al-Daŷn b. ᶜAbd Allāh, en Mantīša [6], en al-Andalus. Su casa es Jaén y Guadix, y se apellidan Banū ᶜAṭṭāf b. al-Ḥusayn b. al-Daŷn [7]. De ellos fué Ibrāhīm b. Isḥaq b. Ibrāhīm b. Ṣajr b. ᶜAṭṭāf.

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

2 Son Banū ᶜAmr b. ᶜUqayl b. Kaᶜb b. Rabīᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin.

3 Murió el año 400 (= 1009). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.669. — Su hijo Muᶜāwiya fué asimismo un notable alfaquí, tradicionista célebre y *ṣāḥib al-ṣalā* de la aljama de Córdoba, y murió en 469 (= 1076). Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.231; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1340.

4 Son Banū Juwaylid b. Simᶜān b. Jafāŷa b. ᶜAmr b. ᶜUqayl.

5 al-Ḥusayn b. al-Daŷn fué un destacado jefe de las divisiones «sirias». Mandaba la caballería del *ŷund* de Qinnasrīn en la batalla en que murió Balŷ. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 53; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 57; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 36; Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice.

6 Es la Mentesa de la cora de Jaén, donde, en el siglo IX, se encastilló Isḥāq b. Ibrāhīm al-ᶜUqaylī contra el rebelde ᶜUmar b. Ḥafṣūn. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 258, y añádanse a las referencias dadas las siguientes: Yāqūt, *Muᶜŷam*, IV, 658; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 122.

7 b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAmr b. Yaḥyà b. ᶜĀmir b. Juwaylid b. Simᶜān.

Quizá haya que relacionar con esta tribu un despoblado de la provincia de Valencia llamado Benioquer, cuya etimología árabe sería *Bānī ʿUqayl* [1]. El linaje se conservó en al-Andalus hasta los últimos tiempos [2].

35. — *Rabīʿa.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes, en al-Andalus, de Rabīʿa b. Nizār, como individualidad tribual. Sí cita descendientes de las tribus que arrancan del linaje de Rabīʿa. Cf. números siguientes].

«Con respecto a [los Banū] Rabīʿa b. Nizār, se dice en la *Furŷat al-anfus* que su *iqlīm* es conocido, pues lleva su nombre, al norte de la ciudad de Guadix» (*Analectes*, I, 186).

Según el *Aŷbār Maŷmūʿa*, la raza de Rabīʿa era poco numerosa en al-Andalus, por lo menos en la época del wālī Yūsuf al-Fihrī [3].

36. — *Ḍubayʿa.*

[P. 276]. Descendientes de Ḍubayʿa b. Rabīʿa b. Nizār son los Banū Yaʿmar [4], de los cuales vienen a su vez los [yaʿmaríes] de Úbeda en al-Andalus.

Ibn al-Abbbār precisa muy repetidamente que Úbeda y sus alrededores constituían la sede de los Yaʿmaríes, y nos facilita una buena serie de biografías de ilustres personajes de esta familia [5]. Por lo demás, el apellido Yaʿmarī se conservó en Granada hasta el final de la dominación musulmana [6].

1 Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, p. 91.
2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.
3 *Aŷbār Maŷmūʿa*, p. 64.
4 b. Mālik b. Buhṭa b. Ḥarb b. Wahb b. Ŷulayy b. Ahmas b. Ḍubayʿa.
5 Cf. Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Codera), nos 106, 107; idem (ed. Alarcón y González Palencia), nos 1.840, 2.795; idem (ed. M. b. Cheneb), nº 279 y pp. 30, 135 y 142.
6 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

37. — *Asad b. Rabīᶜa.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes en al-Andalus de Asad b. Rabīᶜa como individualidad tribual. Sí menciona las tribus descendientes de ésta. Cf. números siguientes.]

«Los más famosos de todos los que llevan la *nisba* de Asad, son siempre los Banū Asad b. Juzayma b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar [1]. Pero hay también Asadíes que vienen del linaje de Muḥārib [2] b. ᶜAmr b. Wadīᶜa b. Lukayz b. Afṣà b. ᶜAbd al-Qays b. Afṣà b. Duᶜmī b. Ŷadīla b. Asad b. Rabīᶜa. Dice Ibn Gālib: de éstos son los Banū ᶜAṭiyya, magnates de Granada» (*Anal.*, I, 186).

La ilustre casa de los Banū ᶜAṭiyya granadinos dió relevantes personalidades que merecieron el honor de ser recordadas por los historiadores. Entre ellos sobresalieron: Qāsim b. Tammām b. ᶜAṭiyya, asceta que pasó su vida en los campos de Elvira [3]; Gālib b. Tammām b. ᶜAbd al-Raᵓūf b. ᶜAbd Allāh b. Tammām b. ᶜAṭiyya, que hizo un viaje de estudios por Oriente [4]; ᶜAbd al-Raḥmān b. Gālib b. Tammām b. ᶜAṭiyya, que recibió las enseñanzas de su padre y fué él, a su vez, maestro de su hijo [5]; Gālib b. ᶜAbd al-Raḥmām b. Gālib b. Tammān b. ᶜAṭiyya, hombre virtuoso, literato, poeta, lexicógrafo y erudito en tradiciones proféticas [6]; y ᶜAbd al-Ḥaqq b. Gālib b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAṭiyya, el más celebrado de todos, autor de una valiosa *fahrasa* o *barnāmaŷ* de los maestros y materias que cursó [7].

[1] Cf. *supra*, nº 12.

[2] Por lo cual, en lugar de *Asadíes*, se llamaron *Muḥāribíes*, y no hay que confundirlos con los otros Muḥāribíes de la raza de Fihr. Cf. *supra*, nº 9.

[3] Murió en 318 (= 930). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.062.

[4] Murió antes del año 400 (= 1009). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.017; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 974.

[5] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 717.

[6] Nació en 441 (= 1049) y murió en 518 (= 1124). Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 978.

[7] Murió en 542 (= 1147). Cf. Pons, *Ensayo*, nº 170; Ibn Saᶜīd, *Rayāt* (ed. y trad. García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones*), nº LXXIV; Brock., *GAL*, I, 472; *Suppl.*, I, 732.

38. — *al-Namir.*

[P. 285]. Descendiente de al-Namir b. Qāsiṭ, fué el alfaquí andaluz Abū ʿUmar Yūsuf [1] b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr b. ʿĀṣim.

La casa de los Banū-l-Namir b. Qāsiṭ en al-Andalus es Ḥiṣn Waḍḍāḥ en el distrito de Rayyo.

«Entre los Banū Asad b. Rabīʿa, en al-Andalus, hay quienes toman su *nisba* de al-Namir b. Qāsiṭ b. Hinb b. Afṣà b. Duʿmī b. Ŷadīla b. Asad, tales como los Banū ʿAbd al-Barr, de los cuales fué el ḥāfiẓ Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr» (*Analectes*, I, 186).

La *nisba* de esta tribu perduró hasta el final de los tiempos de Granada [2].

39. — *Taglib.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Taglib en al-Andalus].

«Entre los Banū Asad b. Rabīʿa, en al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Taglib b. Wāʾil b. Qāsiṭ b. Ḥinb, como los Banū Ḥamdīs [3], magnates de Córdoba» (*Anal.*, I, 186).

Habrá que relacionar, probablemente, con esta tribu, la localidad de Benitagla (Almería), citada con la grafía de «Bani Taglab» en escrituras del Marqués de Campotéjar [4]. El linaje se conservaba en Granada en la época de Ibn al-Jaṭīb [5].

[1] Escritor cordobés, fecundísimo (m. 463 = 1070). Cf. Pons, *Ensayo*, nº 111; Brock., *GAL*, I, 367; *Suppl.*, I, 628.— Su padre viene citado por Ḍabbī, *Bugya*, nº 888, y su hijo, llamado también ʿAbd Allāh, por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 606.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

[3] Habrá que leer, seguramente, «Banū Hamdīn», la poderosa familia cordobesa, uno de cuyos miembros se proclamó rey en Córdoba por el año 1145. Otro fué historiador. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 179; Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, passim.

[4] Cf. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, p. 92.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa* (ms. nº CXLII de la colección Gayangos de la Real Academia de la Historia), fº 17.

40. — *Bakr b. Wā'il.*

[P. 302]. En Córdoba vivieron los Banū Maṭrūḥ [1] [del linaje de Bakr b. Wā'il], casa eminente, de la que no quedan más que Muḥammad b. Jalaf [2] y sus hijos Aḥmad, ᶜAbd Allāh e Ismāᶜīl, que están en Huelva (أونبة) de [la región de] Niebla.

«Entre los Banū Asad b. Rabīᶜa, en al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Bakr b. Wā'il, tales como los Bakríes, señores de Huelva (أونبة) y Saltes [3], entre los cuales se cuenta Abū ᶜUbayd al-Bakrī [4], autor de varios libros *(taṣānīf)*» (*Anal.*, I, 186).

Los Bakríes habitaron Calatrava desde tiempos antiguos. Efectivamente, cuando al-Ṣumayl b. Ḥātim se hallaba sitiado en Zaragoza, y en apurada situación, el wālī Yūsuf al-Fihrī envió fuerzas en su socorro. Estas huestes — dicen las crónicas — «siguieron su marcha [desde Córdoba] hasta llegar al Guadiana, donde encontraron a las divisiones de Bakr b. Wā'il y de Banū ᶜAlī...» [5]. Y en los días revueltos del emir ᶜAbd Allāh, «los Bakríes de Calatrava fueron a acogerse a Saᶜīd b. Ŷūdī» [6], el caudillo de los árabes de Elvira. Por otra parte sabemos que, a comienzos del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III, un rebelde conocido por el apodo de Ibn Arḏabuliš, que se llamaba Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Bakrī, se había encastillado en Malagón y desde allí comenzó a lanzar ataques contra Calatrava, «contra *su propia gente*» (قومه) que lo habían expulsado de entre ellos [7].

Hubo Bakríes en la Granada nazarí [8].

[1] El más destacado fué Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ, que estudió en Córdoba por los años de ᶜAbd al-Raḥmān II. El emir Muḥammad le nombró *ṣāḥib al-ṣalā*, y estaba encargado de dictar las *fatwàs*. Cf. Ibn al Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.111.

[2] b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ b. Abī-l-Sarī ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh b. Mahrān b. ᶜAdī b. Wāṯila b. Zayd b. Rabīᶜa b. Saᶜd b. Mālik b. Taym b. Qays b. Ṯaᶜlaba b. ᶜUkāba b. Saᶜb b. ᶜAlī b. Bakr b. Wā'il.

[3] Cf. Dozy, *Notice sur les Becrites...*, apud *Recherches* [1] (Leiden 1894, pp. 286-307; Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), III, pp. 222-3.

[4] Es el tan conocido geógrafo andaluz. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 125; Brock., *GAL*, I, 476; *Suppl.*, I, 875.

[5] *Ajbār Maŷmūᶜa*, p. 71.

[6] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 29.

[7] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 19. Cf también Lévi-Provençal y García Gómez, *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, pp. 95-96, y relaciónese el texto trunco con el de *Muqtabis*.

[8] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

41. — *Iyād.*

[P. 308]. Entre las cábilas de Namāra (que proceden de Iyād b. Maʿad), se cuenta la de al-Ṭammāḥ b. Namāra: su casa, en Oriente está en al-Ŷazīra (Mesopotamia); en al-Andalus está en Carmona [1] y Niebla.

«Por lo que toca a Iyād b. Nizār (que se dice que fué hijo de Maʿad, pero lo cierto es que fué hijo de Nizār), a él se remontan en su linaje los famosos Banū Zuhr [2] de Sevilla y otros» (*Anal.*, I, 186).

También hubo Iyādíes en la Granada de Ibn al-Jaṭīb [3].

42. — *Gāfiq.*

[P. 309]. Descendientes de Gāfiq b. al-Šāhid b. ʿAlqama b. ʿAkk b. ʿAdnān: su casa, en al-Andalus, es conocida por el nombre de este linaje, en el *ŷawf*, al norte de Córdoba [4]. Uno de ellos fué el emir de al-Andalus ʿAbd al-Raḥmān [5] b. ʿAbd Allāh b. Majš b. Zayd b. Ŷabala b. Ẓahīr b. al-ʿĀʾiḏ b. ʿĀʾiḏ b. Gāfiq b. al-Šāhid b. ʿAlqama b. ʿAkk; tuvo descendencia, que ya ha desaparecido, en Morañana de los Gāfiqíes [6], cerca de Sevilla, sobre el Guadalquivir (على النهر الأكبر).

[1] Ilustres iyādíes de Carmona pueden verse en: Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nos 402, 1.253, 1.422, y 1.690; Ḍabbī, *Bugya*, nº 730.

[2] Familia célebre que dió los sabios médicos conocidos en Occidente desde la Edad Media con el nombre de Avenzoar. Cf. Sarton, *Introduction to the History of Science*, II, 230.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[4] Es el actual Belalcázar. Cf. F. Hernández, *Gāfiq, Gahet, Gahete = Belalcázar*, apud *al-Andalus*, IX (1944), pp. 71 ss.

[5] Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 26, 36, 37.

[6] La *Ŷamhara* trae مرنيانة الغافقيين. Ibn al-Qūṭiyya nos suministra dos veces este dato sobre la residencia de los descendientes del wāli ʿAbd al-Raḥmān al-Gāfiqī, y las dos veces escribe مرنانة (cf. *Taʾrīj*, pp. 10 y 61), diciendo que estaba situada en el Aljarafe de Sevilla.

Maqqarī coloca este linaje entre las tribus de Qaḥṭān, y cita: «Dice Ibn Gālib: De Gāfiq fué Abū ʿAbd Allāh b. Abī-l-Jiṣāl [1], el kātib; la mayor parte de [los habitantes de] las comarcas de Segura (شَقُورَة) se remontan a Gāfiq» (*Anal.*, I, 187).

Hubo Gāfiqíes entre los granadinos contemporáneos de Ibn al-Jaṭīb [2].

ELÍAS TERÉS.

[1] Conocido escritor que nació en Fargalīṭ, aldea de la comarca de Segura, de los distritos de Jaén. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 165.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

IBN ʿABBĀD DE RONDA ET JEAN DE LA CROIX *

A PROPOS D'UNE HYPOTHÈSE D'ASÍN PALACIOS [1]

En 1933, Miguel Asín Palacios publiait dans la Revue qu'il venait de fonder, AL-ANDALUS, un article qui fut très remarqué aussi bien des islamologues que des hispanisants. *Un precursor hispano-musulman de San Juan de la Cruz* était le titre de cette étude qu'il consacrait à Ibn ʿAbbād de Ronda († 1390) et dans laquelle il tentait, en cherchant du côté musulman, de donner une solution au problème des sources du symbolisme nocturne sanjuanien, soulevé par Jean Baruzi [2]. Ayant à notre tour entrepris une étude sur Ibn ʿAbbād, nous avons été amenés à reprendre la question et c'est le résultat de cette enquête que nous présentons aux lecteurs d'AL-ANDALUS; enquête purement historique qui présente d'abord l'état de la question et tente ensuite de prolonger la recherche en versant au débat un supplément de documentation.

* [Nuestra escuela y nuestra revista se basan y sustentan en una tradición; pero en una tradición viva, no en una tradición muerta y petrificada. Por eso acogemos y publicamos con frecuencia artículos referentes a los temas suscitados por los maestros de nuestra escuela, en cuanto que son temas vivos y, por serlo, originan discusiones y reacciones, y provocan nuevas investigaciones y descubrimientos, que los recortan, los comprueban o los modifican. No compartimos algunos de los puntos de vista expuestos en el presente y bello artículo del P. Paul Nwyia, S. I.; pero lo publicamos porque contiene apreciables juicios y precisiones sobre una de las tesis favoritas de don Miguel Asín Palacios, cuyo glorioso nombre ostenta nuestro Instituto. — *N. de la R.*]

[1] Les pages qui suivent sont extraites d'un ouvrage sur Ibn ʿAbbād à paraître prochainement.

[2] AL-ANDALUS, 1933, vol. I, pp. 7-79. Cet article avait d'abord paru en traduction française dans les *Études Carmélitaines*, Avril 1932, vol, I, pp. 113-167. Nous citerons d'ordinaire cette traduction, en la corrigeant parfois sur le texte arabe, quand il s'agit des textes d'Ibn ʿAbbād.

L'étude d'Asín Palacios vise à être à la fois une démonstration, par l'analyse d'un cas privilégié, de l'origine et de l'inspiration chrétiennes du mysticisme musulman — thèse qui lui est chère — et une recherche hypothétique sur les sources — encore mystérieuses — où St. Jean de la Croix aurait puisé son symbolisme de la *Nuit* mystique.

Le cas privilégié analysé par l'auteur est ce qu'il appelle «l'attitude profondément chrétienne de renoncement aux charismes adoptée par les soufis hispano-musulmans de l'école šāḏilite, particulièrement par Ibn ʿAbbād de Ronda» (p. 114).

Dans une première partie (pp. 115-123), après avoir donné une biographie succincte d'Ibn ʿAbbād, évoqué les œuvres et analysé rapidement les seize lettres du recueil des *Rasā'il Ṣugrà*, Asín Palacios aborde l'étude de «sa doctrine du renoncement aux charismes» (pp. 123-133), étude qui forme la partie centrale de l'article. S'attachant uniquement au texte ʿabbādien du Commentaire des *Ḥikam* d'Ibn ʿAṭā' Allāh, Asín Palacios en paraphrase longuement les principaux passages concernant ce sujet: signification du *basṭ* (dilatation, consolation) et du *qabḍ* (resserrement. désolation); supériorité du *qabḍ* sur le *basṭ* comme moyen de purification intérieure; comportement à adopter dans l'un et l'autre, à savoir méfiance en face du *basṭ*, et acceptation, résignée ou joyeuse, du *qabḍ;* enfin, comme conséquence de tout cela, le renoncement aux charismes: tels sont les principaux points examinés par l'auteur.

Notons qu'il est incontestable qu'en prenant pour thème de son article un tel sujet, Asín Palacios pouvait illustrer son étude de très beaux textes ʿabbādiens, dignes d'un St. Jean de la Croix, et donner d'Ibn ʿAbbād, à travers eux, une image proche du Christianisme. Mais en isolant ces textes d'une œuvre qui restait inconnue dans son ensemble, et en présentant la doctrine du *qabḍ* et *basṭ*, ou du renoncement aux charismes, comme la pièce maîtresse de la spiritualité d'Ibn ʿAbbād, Asín Palacios grossissait démesurément certains traits du visage présenté par lui et le déformait par là-même. Car si de tels thèmes étaient primordiaux dans la pensée d'Ibn ʿAbbād, comment expliquer, par exemple, que les termes de *qabḍ* et *basṭ* qui se-

raient, selon Asín Palacios, «le pivot autour duquel tourne toute la théorie šāḏilite» (p. 134), n'apparaissent dans ses Lettres que si rarement et dans des contextes tout a fait insignifiants? [1] En vérité, le choix exclusif du Commentaire des *Ḥikam* comme source d'étude condamnait dès l'abord Asín Palacios à considérer la doctrine ᶜabbādienne d'un point de vue qui ne pouvait être le meilleur. Nous croyons Ibn al-Sakkāk, qui fut disciple d'Ibn ᶜAbbād, mieux informé quand il présente la *barā'a min-al-ḥawl wa-l-quwwa* ou, pour employer un terme plus ᶜabbādien, la *barā'a min-al-daᶜwà*, comme l'idée centrale de la spiritualité de son maître dont le renoncement aux charismes n'est qu'une conséquence pratique [2].

Cependant, là où Asín Palacios a parfaitement raison, c'est quand il souligne que la doctrine du *qabḍ* et *basṭ* et du renoncement aux charismes, doctrine qui est, soit dit en passant, classique en Islām, reçoit dans la jeune École šāḏilite sa plus parfaite expression. Or cette expression se retrouve presque identique, deux siècles plus tard, sous la plume des plus grands maîtres de l'École carmélitaine. On retrouve même, de part et d'autre, l'usage du symbolisme de la Nuit pour désigner ces états d'âme. Asín Palacios s'interroge alors sur les causes d'une telle coïncidence (pp. 133-139). «Le nombre et les caractéristiques typiques des ressemblances, dans la pensée et le lexique qui les traduit, obligent, remarque-t-il, à rejeter l'hypothèse qui tâcheraient d'expliquer les ressemblances par une simple coïncidence occasionnelle, ou par le simple parallélisme fonctionnel d'une commune psychologie humaine» (p. 136). Pour sa part, l'Auteur suggère l'hypothèse «d'une transmission littéraire» des symboles šāḏilites à l'École carmélitaine, par l'intermédiaire des Morisques convertis qui, encore au début du XVII[e] siècle, étaient nombreux en Espagne [3]. Il est vrai qu'aucune preuve historique

[1] En tout sept fois: quatre fois dans les *Rasā'il Kubrà* (pp. 71, 145, 165, 194) et trois dans les *Rasā'il Ṣugrà* (pp. 28, 71, 75).

[2] A l'appui d'Ibn al-Sakkāk on peut du reste citer le Commentaire des *Ḥikam* lui-même. Cf. par exemple, t. I, p. 97.

[3] Les documents officiels donnent la liste et le nombre des Morisques ex-

n'a pu être alléguée en faveur d'une telle hypothèse; mais elle devient vraisemblable, reprend Asín Palacios, si l'on songe que «sur toute la surface du sol espagnol, non seulement en Andalousie mais en Castille, vivent de nombreux morisques récemment convertis, qui, du fait de leur conversion, n'ont pas forcément oublié l'éducation islamique reçue, surtout en ce qui concerne les thèmes communs aux deux religions et qui n'atteignent pas le dogme, c'est-à-dire en tout ce qui se rapporte à l'ascèse et à la mystique» (p. 137) [1].

Il resterait seulement à prouver — et ceci est capital — «la diffusion parmi les morisques des théories mystiques šāḏilites», ce sur quoi, avoue Asín Palacios, «nous ne possédons pas de données positives» (p. 138). A cette lacune, l'auteur essaie de parer en se tournant du côté du šāḏilisme nord-africain. Constatant la persistance du mouvement šāḏilite à Tunis, remarquant par ailleurs que Tunis fut l'un des refuges des Morisques espagnols, il en conclut, sans qu'on voit comment la conclusion s'impose: «Si donc la tradition šāḏilite se maintient encore vivante dans les milieux islamiques occidentaux de souche andalouse, il serait osé de supposer qu'elle ait été ignorée parmi les Morisques espagnols du XVI[e] siècle [2]».

A la suite de cet article d'Asín Palacios, il est devenu de

pulsés de la Vieille Castille et du Royaume de Tolède, lors de l'expulsion définitive en 1610-1611: en tout 11.590 personnes.

[1] A vrai dire la question n'est pas tellement de savoir si les morisques se rappelaient encore de l'Islām, puisqu'en fait ils ne l'avaient jamais ni oublié ni abandonné, dans leur majorité. La question à résoudre, comme nous le verrons avec Baruzi, c'est celle de savoir si, parmi les morisques, certains étaient devenus assez chrétiens pour pouvoir être admis dans les milieux des *cristianos viejos* et y exercer une influence.

[2] *Loc cit.*, p. 138. Ce que l'on peut dire à l'appui de l'hypothèse d'Asín Palacios c'est qu'il semble certain que les écrits šāḏilites — et notamment les *Ḥikam* d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh — étaient passés en Espagne dès le VIII/XIV[e] siècle. Un texte d'Abū Isḥāq al-Šāṭibī qui cite les *Ḥikam* en fait foi (cf. *Miʿyār*... de Wanšarīsī, t. 11, p. 108). Les Morisques connaissaient aussi la Litanie des Noms divins d'Ibn ʿAbbād, cf. P. Longás, *Vida religiosa de los Moriscos* (Madrid 1915), p. 112.

tradition parmi les islamologues et les hispanisants de s'interroger sur l'influence qu'auraient exercée les soufis musulmans sur les mystiques espagnols, et particulièrement Ibn ʿAbbād sur St. Jean de la Croix dans le cas du symbolisme de la nuit mystique.

Ainsi, parmi les islamologues, M. Louis Massignon qui écrit dans une note parue dans les *Études Carmélitaines:* «Asín Palacios a entrevu une filiation possible pour le vocabulaire de la 'nuit obscure' entre le musulman Ibn ʿAbbād Rondī... et Saint Jean de la Croix. — J'ai dit ailleurs [1] combien il fallait rester sur la réserve, et ne pas conclure de coïncidences à des emprunts par 'acculturation'. Il ne suffit pas de considerer isolément et terme à terme deux listes de mots techniques; il faut replacer ces mots dans leur contexte, gangue originelle, pour retrouver leur valeur d'expression (et d'expérimentation) initiale... Entre Ibn ʿAbbād et Saint Jean de la Croix il y a plutôt convergence indépendante qu'emprunt» [2].

Du côté des hispanisants, l'hypothèse d'Asín Palacios a fait l'objet d'une étude critique très minutieuse de la part de Jean Baruzi [3]. «Dans ce milieu incroyablement complexe qu'est le milieu espagnol du XVI^e siècle, écrit Baruzi, une hypothèse telle que celle d'Asín Palacios ne se heurte à aucune impossibilité d'ordre historique qui la rende dès le premier regard sans portée» (p. 148). J. Baruzi s'attache, dans la première partie de son étude, à évoquer justement l'extrême complexité de ce milieu dans lequel l'Espagne eut à affronter et à résoudre le grave problème des Morisques. Il montre combien cette question reste encore mal connue de nous et à quel travail de défrichage l'on devra se donner avant que la lumière se fasse sur toutes les données du problème. Par quelques sondages, l'auteur indique

[1] L'auteur renvoie à son *Essai...*, pp. 35 sqq.

[2] *Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit*, in *Études Carmélitaines*, Octobre 1938, pp. 54-55; cf. aussi L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes* (1953), pp. 94-95.

[3] *Sur une hypothèse d'Asín Palacios*, dans *Problèmes d'histoire des religions* (Paris 1935). Cf. aussi Max Milner, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*, pp. 57-58.

les voies principales où il faut s'engager, mais en même temps il soulève plusieurs problèmes de la solution desquels dépend la valeur de l'hypothèse d'Asín Palacios. Parmi ces problèmes, le plus important concerne l'influence exercée au XVI^e^ siècle par les *cristianos nuevos* entrés dans le clergé et les couvents. C'est par l'intermédiaire de ces religieux ou prêtres, récemment convertis et pleins encore du souvenir de la religion musulmane, que les éléments de spiritualité šāḏilite se seraient, d'après Asín Palacios, infiltrés dans la spiritualité espagnole. Baruzi ne rejette pas à priori l'hypothèse, mais il pose à Asín Palacios une série de questions à résoudre au préalable. «Quelle est la proportion de ces *cristianos nuevos* dans la vie chrétienne authentique de l'Espagne d'alors?» (p. 124). «Peut-on déterminer à peu près le rôle que jouèrent de tels éléments dans la vie ecclésiastique et, en particulier, dans la vie conventuelle du XVI^e^ siècle espagnol?» (p. 124). En admettant «que des transmissions n'aient pas été impossibles des milieux morisques aux milieux proprement chrétiens, encore faudrait-il se représenter avec précision ce que l'on entendra ici par influence. Il serait indispensable de connaître le niveau de culture des milieux morisques en question. Et, là-dessus, nos renseignements sont vagues» (p. 135). Il faudrait «discerner si ces *cristianos nuevos* devenus Religieux appartenaient à une élite spirituelle et morale et étaient, par suite, capables de révéler quelque chose de ce qu'ils avaient antérieurement appris et vécu, ou s'ils étaient de ces témoins vagues et anonymes qui participaient, indifférents, à des milieux antagonistes sans avoir jamais le don d'en saisir quoi que ce fût» (p. 138). Enfin une dernière question: à supposer que ces *cristianos nuevos* fussent de milieux cultivés, il resterait à prouver la diffusion parmi eux de la doctrine šāḏilite.

Ces questions posées, J. Baruzi en vient au cas de St. Jean de la Croix. «Il semble, conclut-il, que nous ayons maintenant assez exactement déterminé ce qu'il faudrait arriver à circonscrire pour donner à l'hypothèse d'Asín les précisions nécessaires. Supposons que ce travail ait été fait, et surtout, qu'il soit réalisable. Encore faudrait-il examiner si les données obtenues

s'accordent le moins du monde avec ce que nous savons de Saint Jean de la Croix» (p. 138).

Baruzi est d'accord avec Asín pour reconnaître des affinités et des ressemblances réelles entre la doctrine d'Ibn ʿAbbād et celle de Saint Jean de la Croix. Mais, interroge-t-il, ces afinités et ces ressemblances doivent-elles être expliquées par un lien de filiation? (p. 127). A priori, cette solution ne s'impose pas, et en fait elle est incontrolable. En effet «ici nous nous heurtons une fois de plus à l'indigence insurmontable des documents concernant sa (J. de la Croix) formation spirituelle concrète et totale. Il est clair qu'il nous faudrait pouvoir le suivre, autrement que par des reconstitutions de milieux, à travers la période de Medina del Campo et la période de Salamanque. Rien ne le permet. Mais puisque nous cherchons avant tout en ce moment à éliminer l'arbitraire et le vague dans la determination d'une hypothèse, nous pouvons, semble-t-il, préciser quel serait le moment de la vie de saint Jean de la Croix où il y aurait le plus de chances de supposer avec vraisemblance une influence à cet égard: ce serait la période de Pastrana (1570), alors que saint Jean de la Croix était Maître des novices, constituant sans doute sa doctrine, exerçant la plus grande influence, se trouvant dans une Cité où les statistiques nous révèlent un nombre considérable de Morisques et où nous savons d'autre part qu'il y avait un important foyer d'illuminisme. Qu'il ait détesté alors aussi bien les Morisques que les 'Alumbrados', la chose est possible; qu'il ne s'en soit pas alors soucié, la chose est possible aussi. Au moins pouvons-nous difficilement imaginer qu'il n'en ait jamais rien entendu dire» (p. 139).

Contrairement à ce qu'il avait écrit autrefois [1], J. Baruzi ne croit pas qu'on puisse retenir le séjour à Grenade comme un moment important de cette rencontre avec l'Islām: «Il est clair cependant, écrit-il, que la période de Grenade serait ici capitale, d'autant plus que nous savons de façon ferme que la vie d'écrivain de Jean de la Croix y fut intense. Mais sa doctrine est

[1] Dans *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (2e éd.), pp. 206-207.

alors construite, ses œuvres sont écrites déjà pour la plupart, et la *Montée du Carmel*, de même que la *Nuit obscure*, qui sont les deux œuvres dont il s'agit, sont depuis longtemps composées» (p. 140).

L'étude de J. Baruzi dont nous venons de retracer les grandes lignes dit, croyons-nous, l'essentiel des difficultés auxquelles se heurte l'hypothèse d'Asín Palacios. Ces difficultés, comme le note Baruzi lui-même, n'infirment en rien la valeur de cette hypothèse; elles font seulement saillir le nombre considérable de questions suscitées par elle ou à son occasion, et sollicitent l'esprit à ne pas se contenter d'une vérité facile et à pousser toujours plus loin ses investigations.

Pour seconder ces investigations qui incombent aux historiens de saint Jean de la Croix, nous voudrions ici présenter quelques reflexions touchant, d'une part, le contenu du symbolisme nocturne dans l'École šāḏilite [1], et d'autre part, les vocations religieuses dans les milieux des morisques du XVI[e] siècle.

Le premier qui se soit servi d'une façon explicite de l'image de la nuit et du jour pour symboliser des états mystiques est le fondateur même de l'École šāḏilite, Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī († 656/1258), dans un texte que cite Ibn ᶜAbbād dans son Commentaire des *Ḥikam* [2]. En voici les passages qui nous intéressent:

Le *qabḍ* (resserrement) et le *basṭ* (dilatation) sont deux états dont est rarement exempt le serviteur de Dieu. Tous deux se succèdent alternativement, comme la nuit et le jour (. . .). Si le *qabḍ* s'empare

[1] Pour une analyse parallèle de la «nuit» chez saint Jean de la Croix, vr. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix...*, pp. 308 sqq.

[2] On garde de Šāḏili des collections de sentences mystiques et des Lettres de direction spirituelle. Le texte cité ici est certainement le fragment d'une lettre, puisqu'il se termine par la formule de la salutation. Cette lettre cependant ne se retrouve pas dans les deux Recueils que nous avons pu consulter, celui de la Qarawīyin, ms. 492, 2°, fol. 10 *v* – 13 *r* (composé par ᶜAbd el-Nūr) et celui de l'Escurial, ms. 1809, fol. 24 *r* – 38 *r* (composé par Ibn al-Ṣabbāg).

de toi soudainement, sans que tu en connaisses la raison, rappelle-toi que le «temps» *(waqt)* est alors double: nuit et jour. Ce qui ressemble le plus à la nuit c'est le *qabḍ*, et au jour le *basṭ*. Si donc te survient le *qabḍ* sans que tu en connaisses la cause, ton devoir est alors le calme et le repos dans les paroles et les mouvements extérieurs et intérieurs [1]. Si tu agis ainsi, très vite la nuit se retirera de toi avec l'apparition du soleil de ta journée, ou d'un astre qui te guidera ou de la lune qui t'éclairera, ou enfin d'un soleil à la lumière duquel tu verras. Les astres sont les astres de la science *(ʿilm)*, la lune est la lune du *tawḥīd*, le soleil est le soleil de la «gnose» *(maʿrifa)*. Mais si tu te meus dans l'obscurité de ta nuit, tu échapperas rarement a la perdition [2].

Il est à remarquer que dans les premières lignes de ce morceau qu'admirait Ibn ʿAbbād, la nuit et le jour sont pris comme un simple point de comparaison et une image somme toute banale, sans contenu symbolique. Puis, par le truchement de l'idée du «temps» *(waqt)*, familière aux soufis mais en elle-même ambivalente — puisqu'elle signifie ou peut signifier à la fois le temps cosmique et le temps psychologique —, le passage se fait de l'image au symbole, ou plus exactement, à l'allégorie, car s'il est vrai que «le symbole exige que nous ne cherchions pas plus à exprimer l'image par l'idée que l'idée par l'image» [3], la pensée de Šāḏilī maintient au contraire la dualité entre l'idée et

[1] Il est intéressant de rapprocher de ce texte ce que Saint Ignace de Loyola écrit lui-même de la désolation: «Au temps de la désolation il ne faut rien changer, mais s'en tenir avec fermeté et constance au dessein formé antérieurement». Sur quoi un commentateur moderne remarque: «C'est l'évidence. Si déjà le débutant ne peut se fier à la consolation pour se résoudre à une entreprise, à plus forte raison doit-il se garder d'une décision prise sous le coup de la tristesse. *Il est dans les ténèbres; il doit attendre que la nuit passe*» (Christus, *Cahiers spirituels*, n° 4, p. 37).

[2] *Šarḥ al-Ḥikam*, t. I, pp. 68-69; trad. française, pp. 142-143 (nous la corrigeons légèrement d'après le texte arabe).

[3] Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience*, p. 324. «Nous avons devant nous une allégorie chaque fois qu'un parallélisme est construit entre un système d'images et des pensées abstraites formulées ou virtuelles» (*Ibid.*, p. 323).

l'image et va de l'une à l'autre pour mieux rendre l'une saisissable dans et par l'autre. Le *qabḍ*, raisonne-t-il, est comme une nuit ténébreuse qui enveloppe l'homme; plus qu'une aridité, il est une ténèbre, où l'homme doit se garder de toute initiative de peur de trébucher. Il faut attendre patiemment que le jour se lève ou qu'au sein même de la nuit un astre ou la lune brille. Šāḏilī ne parle pas de «nuit lumineuse», mais l'image des astres et de la lune par laquelle il symbolise comme une sorte d'aurore de l'illumination mystique se levant avec la science *(ʿilm)* et la profession de foi *(tawḥīd)* suggère que la nuit peut devenir aussi le «temps» *(waqt)* où l'on reprend sa marche en attendant que le Soleil de la «gnose *(maʿrifa)* et de l'union dilatante luise de nouveau.

C'est en tout cas ce second aspect que retient Ibn ʿAṭāʾ Allāh d'Alexandrie quand il reprend, dans une formule ramassée de ses *Ḥikam*, et transforme en symbole proprement dit l'image héritée du Fondateur. Il écrit:

> Fréquemment, Il t'octroie dans la nuit du *qabḍ* plus que tu n'acquiers dans le resplendissement du jour du *basṭ* [1].

On voit que la nuit n'est plus cette ténèbre propice aux trébuchements, mais, comme dit Ibn ʿAbbād commentant ce texte, le moment où «s'ouvrent aux mystiques les portes de la contemplation qui leur restent fermées dans le *basṭ*» (t. I, p. 111). C'est que dans le *qabḍ*, l'homme, «recroquevillé» sur lui-même, redevient passif entre les mains de Dieu; Ibn ʿAṭāʾ Allāh marque bien cette opposition entre la passivité au sein de la nuit et l'activité propre au jour, par l'emploi du même verbe sous deux modes différents: *afāḍaḳa* (actif, Il t'octroie) et *tastafīḍ* (réceptif, tu acquiers).

Quant à Ibn ʿAbbād qui a eu surtout l'honneur d'être mis en comparaison avec St. Jean de la Croix, il faut reconnaître

[1] On traduit dans *Études Carmélitaines:* «Fréquemment Dieu t'enseigne dans la nuit de la désolation ce qu'il ne t'enseigne pas dans la splendeur du jour de la consolation» (p. 152).

qu'il n'ajoute ici rien à ses deux devanciers. Il affirme à la suite d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh, que «la nuit possède des avantages qui n'existent pas dans le jour», et que «le serviteur doit reconnaître la grâce que Dieu lui fait dans la nuit du *qabḍ*»; il souligne aussi que «l'assimilation du *qabḍ* à la nuit et du *basṭ* au jour est une métaphore originale *(maǧāz badiʿ)*», mais il s'attache plus volontiers à déterminer le contenu abstrait de l'idée de *qabḍ* [1] qu'à expliciter le sens du symbolisme nocturne dont il apprécie surtout, semble-t-il, la valeur littéraire.

Nous pouvons enfin prolonger notre enquête jusqu'à Aḥmad Zarrūq († 899/1493), dernier chaînon parmi les grands maîtres de l'École šāḏilīte. Il commente ainsi la Sentence d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh, citée plus haut:

> L'auteur compare le *basṭ* (dilatation) au jour et le *qabḍ* (resserrement) à la nuit pour trois raisons:
>
> 1° — le *qabḍ* est le moment du repos *(suḳūn)*, comme la nuit, tandis que le *basṭ* est le moment de l'expansion au dehors, comme le jour;
>
> 2° — dans le *qabḍ* l'homme s'exerce à la servitude *(ʿubūdiyya)*, comme la nuit à l'adoration *(ʿibāda)*, tandis qu'il est repris dans le *basṭ* par son humanité *(bašariyya)*, comme il l'est le jour;
>
> 3° — enfin, dans le *qabḍ* le cœur se refroidit, cependant que l'étoile de l'intellection *(fahm)* et les lunes des sciences *(ʿulūm)* font leur apparition, comme la nuit, pour les bonnes œuvres *(ḥasanāt?)*; au contraire, dans le *basṭ*, apparaît le soleil de la gnose *(maʿrifa)* et toute réalité et toute qualification deviennent claires... [2].

De ces quelques textes où l'École šāḏilite fait usage du symbolisme de la nuit, sans y attacher tout de même une importance exceptionnelle, il ressort clairement que si l'association de l'idée de *qabḍ* avec le symbole de la nuit peut de soi renvoyer à l'expérience d'une nuit purifiante, nous sommes loin cependant

[1] Contenu bien analysé par Asín Palacios, *Ibid.*, pp. 134-135.

[2] 15° commentaire des *Ḥikam*, ms. de l'Escurial, 738, fol. 99 *r*. Mêmes idées dans le Commentaire du ms. 776, fol. 81 *v*, de l'Escurial.

des purifications contenues dans le symbolisme des nuits sanjuaniennes. Et si la Tradition chrétienne, si le langage biblique, la «ténèbre» du Pseudo-Denys, les écrits de Ruysbroeck, de Tauler et de Sainte Catherine de Gênes, ne suffisent pas à expliquer la naissance chez St. Jean de la Croix du symbolisme de la Nuit, comme le soutient Baruzi [1], on voit difficilement comment ces quelques textes šāḏilites, textes restés sans écho, notons-le, dans le soufisme musulman postérieur, auraient pu être à l'origine d'un symbolisme aussi riche et ausssi original que celui de Jean de la Croix. Autant que les soufis maghrebins, les Morisques eux-mêmes devaient ignorer l'originalité du message šāḏilite ou en négliger la richesse, de sorte qu'un simple contact avec le milieu morisque n'aurait pas suffi à Jean de la Croix pour prendre connaissance des thèmes šāḏilites. Il aurait fallu le contact immédiat avec la littérature soufie, soit directement, ce que St. Jean de la Croix, ignorant l'arabe, ne pouvait faire, soit indirectement par l'intermédiaire de convertis entrés en religion.

Nous retrouvons ici la question principale soulevée par Baruzi: «Quelle est la proportion de ces *cristianos nuevos* dans la vie chrétienne autentique de l'Espagne d'alors?... Peut-on déterminer à peu près le rôle que jouèrent de tels éléments dans la vie écclésiastique et, en particulier, dans la vie conventuelle du XVI[e] siècle espagnol?» [2].

A cette question, seules les archives de l'Ordre des Carmes pourraient apporter la réponse décisive. A défaut de cette source, on peut chercher une réponse partielle dans les archives des autres Ordres et éclairer par analogie la situation dans l'Ordre des Carmes. A cette fin nous allons interroger les archives de la Compagnie de Jésus [3].

[1] *Loc. cit.*, p. 320 sq.

[2] *Op. cit.*, p. 124.

[3] Commencée à Madrid au début de ce siècle, la publication de ces Archives, se poursuit actuellement à Rome, sous le titre général de *Monumenta Historica Societatis Jesu* (MHSJ). Ils comprennent plusieures Séries portant chacune un titre spécial.

Fondé dans la première moitié du XVI^e siècle, l'Ordre des Jésuites se répand en Espagne dans les années mêmes où le problème des Morisques atteint son paroxisme. L'attitude qu'il adopte vis-à-vis d'eux et les réactions que cette attitude provoque ne peuvent être que significatives.

C'est en 1549 que St Ignace de Loyola est interrogé pour la première fois sur les *cristianos nuevos*. Dans une lettre datée du 5 Novembre, A. de Araoz lui écrit d'Alcalá: «Entre nuestros devotos hay scisma, unos diziendo que debríamos traer señal diferente de los otros clérigos, los otros diziendo que no. *Y lo mismo sobre rrescibir cristianos nuevos*» [1]. La réponse que le Père Polanco transmet au nom de St Ignace nous donne déjà la pensée définitive du fondateur de la Compagnie de Jésus: «Del traer señal diferente, no le pareze innovar nada; del no rrescibir cristianos nuevos, tampoco; cependant (il pense) que ceux-ci doivent avoir des motifs plus nombreux pour être admis, et (veut) qu'on les envoie ici» [2].

Au même Père Araoz, le secretaire de St Ignace écrira trois ans plus tard:

> Notre Père n'est pas persuadé que Dieu serait servi par le fait de ne pas admettre (dans la Compagnie) les *cristianos nuevos*, quoiqu'il soit d'avis qu'on se montre plus circonspect à leur égard. Si là-bas, à cause de la mauvaise humeur de la Cour ou du Roi, on pense qu'ils ne doivent pas être admis, qu'on les envoie ici, s'ils sont de bons sujets, comme on l'a déjà écrit autrefois; car ici on ne chicane pas sur sa race celui qui d'autre part semble être un bon candidat [3].

L'attitude de St Ignace est pleine de sagesse. Il refuse catégoriquement de faire de la question de race un préalable pour l'entrée dans la Compagnie car, écrit-il après St Paul, dans le Christianisme «il n'y a pas de distinction entre juif et grec» [4];

1 MHSJ, *Epistolae Mixtae*, t. 2, p. 314.

2 MHSJ, *Monumenta ignatiana*, S. I., t. 2, p. 623 (lettre du 31 Déc. 1549).

3 MHSJ, *Monumenta ignatiana*, S. I., t. 5, p. 335 (lettre du 14 Août 1553).

4 Rom. X, 12; vr. MHSJ, *Mon. Ign.*, S. I., t. 6, p. 569.

mais connaissant d'autre part l'inconstance des nouveaux convertis et la complexité des problèmes relatifs aux morisques, il conseille aux supérieurs jésuites d'Espagne une grande prudence dans le choix des candidats; cependant, plutôt que de refuser un bon sujet à cause de la mauvaise humeur de la Cour ou du Roi, il préfère qu'on le lui envoie en Italie. Voici encore une réponse que transmet Polanco au nom du Fondateur:

Quant à supprimer la distinction entre *cristianos nuevos* et *viejos* dans la Compagnie, Notre Père la tient pour déjà supprimée, puisqu'on admet ici sans distinction tous ceux qui sont bons et aptes à vivre dans notre Institut. Mais là-bas, en Espagne, attendu que la fondation de la Compagnie y est encore récente, et afin de ne pas provoquer des oppositions qui empêcheraient les fondations et le progrès du service divin, il faut user de certains procédés, et ne pas crier à tous les vents ce qui est entre nous, à savoir qu'il n'y a point d'acception de personnes ou de lignée. De même nous avons déjà écrit là-bas — et c'est bien la pensée de Notre Père — qu'on ne doit renoncer à admettre aucun bon candidat pour la raison qu'il descend des Maures ou des Juifs; si cependant on craint de provoquer le scandale dans un endroit, qu'on les envoie ailleurs, et si on ne peut les garder en Espagne, qu'on nous les envoie en Italie où n'existent pas de telles susceptibilités qui nous semblent bien indignes de chrétiens aussi bons et d'aussi nobles sentiments que le sont ceux d'Espagne [1].

Une seule fois cependant, Ignace de Loyola avait modifié sa réponse, s'inclinant devant les exigences espagnoles. Voici dans quelles circonstances:

En 1551, l'Archevêque de Tolède publie un décret défendant aux Jésuites de prêcher, confesser et célebrer la messe dans tout son diocèse. De ce geste illégitime qui frappait des innocents, on sut plus tard la vraie raison. A travers les Jésuites, l'Archevêque visait les *cristianos nuevos* contre qui il avait, dès 1547, publié le décret suivant:

[1] MHSJ, *Mon. Ign.*, S. I., t. 9, pp. 149-150 (lettre adressée de Rome à Cordoue, le 13 Juin 1555).

Nous décrétons et ordonnons que dorénavant et pour toujours, toutes les personnes qui, dans ladite église (de Tolède) doivent être prébandées et y avoir accès, aussi bien comme dignitaires et chanoines que comme pensionnaires, chapelains et clercs, devront être des personnes illustres ou nobles, ou fils de nobles, ou des gens de lettres ayant reçu des grades dans une Université célèbre [1]. Toutes ces personnes devront être, en outre, des *cristianos viejos*, et aucune d'elles ne sera descendante de lignée juive ou maure ou hérétique; sans ladite qualité de *cristianos viejos* aucune desdites personnes ne sera reçue ni admise en elle [2].

En frappant les Jésuites, l'Archevêque voulait empêcher les *cristianos nuevos*, entrés chez eux, de confesser et prêcher dans son diocèse, espérant par là décider les Jésuites à changer d'attitude vis-à-vis de ces derniers. C'est du moins ainsi qu'il expliqua les motifs de sa conduite, dans un entretien privé avec le Père Torres, supérieur des Jésuites; de Tolède, le Père Villeneuve écrivait en effet à St Ignace, le 15 Novembre 1551:

Ayant pris à part (le P. Torres), il (l'Archevêque) lui dit qu'il n'avait pas d'inimitié contre la Compagnie ni ne lui voulait aucun mal; mais qu'il avait agi de la sorte afin que dans la Compagnie on applique les statuts prescrits par lui dans l'église de Tolède, désirant qu'il n'y eut personne de cette caste (de *cristianos nuevos*) qui soit curé ou prébandé ou qui puisse confesser ou prêcher. S'il créait des difficultés à la Compagnie, c'était seulement afin qu'elle adopte cette manière de faire... [3].

Devant la ténacité de l'Archevêque, qui résista à tous les arguments et à toutes les interventions [4], la Compagnie dut s'incliner. Le Nonce, qui était un ami des Jésuites, ayant promis

1 L'Archevêque lui-même n'était pas de famille noble, mais il avait fait ses études à l'Université de Paris où il avait publié en 1541 un ouvrage intitulé *Arithmetica theorica et practica!*

2 Cité in MHSJ, *Epist. Mixt.*, t. 2, p. 626, n. 1.

3 *Ibid.*

4 Cf. *ibid.*, p. 656, lettre du P Araoz à St. Ignace, 14 Janvier 1552.

en leur nom «qu'ils ne recevraient personne de cette race dans cette maison (d'Alcalá) et *que la Compagnie ferait ce que font tous les autres ordres religieux*» [1], St Ignace ne put faire autrement que d'écrire à l'Archevêque et de donner l'ordre à ses religieux du diocèse de Tolède de ne pas admettre dans la Compagnie des *cristianos nuevos* [2].

Cette décision ne fut cependant que momentanée et locale. Ignace ne pouvait renoncer à l'admission des *cristianos nuevos*, car en homme d'action, qui voit grand, il avait déjà ses vues apostoliques sur l'utilisation des vocations qui viendraient des milieux morisques. Le 18 Juin 1555 il écrit au Père Navarre, supérieur des Jésuites de Grenade:

> L'existence des Morisques n'est pas seulement une occasion pour exercer la charité, elle doit aussi nous inciter à nous réjouir au sujet de cette résidence (de Grenade); car il se peut que nous gagnions quelques uns de cete langue (arabe) qui nous aideront dans nos entreprises apostoliques en Berbérie; un jour viendra où Dieu Notre-Seigneur nous ouvrira le chemin, plus que ne le voudrait le démon... [3].

Furent-ils nombreux, en fait, les *cristianos nuevos* entrés dans la Compagnie de Jésus? La réponse à cette question ne fait pas de doute, après les textes que nous venons de citer; le nombre de ces vocations augmenta tellement qu'une lettre de Grenade, datée de 1586, avertissait Rome de «la gran infamia en que ha caido la Compañia, por sospecharse que casi todos los que entran en ella eran de linaje nuevo» [4].

Cependant, il est nécessaire de préciser ce qu'étaient ces

1 *Ibid.*, p. 688 (lettre du P. Villeneuve à St. Ignace, 16 Mars 1552).

2 Cf. *Cartas de San Ignacio de Loyola* (Madrid 1877), t. 3, pp. 68 (lettre à l'Archevêque, 1 Juin 1552) et 74 (lettre au P. Villeneuve, même date). Dans la Compagnie, on prit avec optimisme cette défaite. L'un d'eux écrira: «Y que pues el Arzobispo era viejo y la Compañia moza, naturalmente más viviría ella que no él!». *Ibid.*, p. 70.

3 MHSJ, *Mon. Ign.*, S. I., t. 9, p. 210 (lettre du 18 Juin 1555).

4 *Epist. Hisp.*, XXX, fol. 66, cité dans Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, t. 3, p. 592.

cristianos nuevos. Il semble bien que la majorité parmi eux étaient d'origine juive. D'autres descendaient des Maures, mais leur famille était convertie depuis une ou deux générations, et ils ne parlaient déjà plus l'arabe. Tel était en général le cas des *cristianos nuevos* de la Castille et d'Aragon.

Quant aux *cristianos nuevos* d'Andalousie, les Morisques convertis de force après la conquête de Grenade (1492), il ne semble pas qu'on ait recruté parmi eux beaucoup de vocations. Ce sont eux qui nous intéressent ici, car eux seuls pouvaient avoir reçu et gardé la doctrine šāḏilite. Les documents jésuites nous parlent d'une seule vocation venant de ce milieu: celle du Père Juan Albotodo [1] dont le nom était célèbre à Grenade parmi les Morisques. Fils d'un forgeron, Juan était né à Grenade en 1527. Grâce à la générosité de Pedro Guerrero, futur évêque de Grenade, il fit ses études de philosophie et de théologie et fut ordonné prêtre. En 1557, il entra dans la Compagnie de Jésus et se consacra dès lors à l'apostolat auprès des Morisques. Il prêchait en arabe, la seule langue comprise par la plupart d'entre eux. Les rapports envoyés depuis lors de Grenade à Rome parlent régulièrement de son apostolat. C'est lui qui fonda une résidence jésuite en pleine ville morisque dans le quartier bien connu d'Albaïcin [2]. D'accord avec son ami Pedro Guerrero, il aurait voulu fonder près de la Cathédrale un séminaire pour les enfants morisques en vue d'obtenir des vocations sacerdotales, mais François de Borgia, alors Général de la Compagnie, instruit sans doute par l'échec de sa propre expérience de Gandía, refusa le projet [3]. Le P. Albotodo travailla encore

[1] On nous parle aussi d'un Frère qui prêchait en arabe. Cf. MHSJ, *Litterae Quadrimestres*, t. 5, p. 387. De même le P. Polanco fait mention d'un Père parlant arabe qui avait convertie à Rome une captive morisque de sang noble. Etait-ce un de ceux qu'on avait envoyé d'Espagne à Rome pour éviter le scandale? Cf. MHSJ, *Polanco, Complementa*, t. I, p. 627. Polanco dit aussi qu'on donnait parfois au Collège romain des leçons d'arabe, *Ibid.*, p. 190.

[2] Vr. là-dessus Al-Andalus, 1956, fasc. 1, pp. 131-146, *Esquema demográfico de Granada*, par L. T. B.

[3] Cf. Astrain, *loc. cit.*, t. 2, p. 281. Sur le P. Albotodo, vr. *ibid.*, p. 475.

quelques années à Grenade, puis il fut transféré à Séville où il mourut en 1578.

Quand Jean de la Croix arriva à Grenade en 1581, le Père Albotodo l'avait déjà quitté depuis longtemps, et les Morisques d'Albaïcin avaient été dispersés, à la suite de leur révolte en 1570. Jean de la Croix avait-il rencontré avant de venir à Grenade d'autres Albotodo qui l'auraient entretenu de cette mystique musulmane dont on veut trouver des résonnances dans son œuvre? Cette question est vouée très probablement à rester sans réponse. Deux choses sont cependant certaines: Jean de la Croix n'a pas pu ignorer les Morisques, aussi bien à Salamanque qu'à Pastrana ou à Grenade, car le problème de leur conversion est un de ceux qui ont hanté tout le XVI[e] siècle espagnol; — mais ce problème, l'Espagne d'alors ne cherche pas à le résoudre en engageant avec les Morisques un dialogue franc et compréhensif, favorable aux échanges d'idées, mais en leur imposant, tantôt par la force, tantôt par la persuasion, le choix entre la religion chrétienne et l'exil.

Dans un tel climat, on voit mal un prêtre se mettant à l'école des *cristianos nuevos*, fussent-ils eux-mêmes prêtres, pour s'initier à la spiritualité de cette religion qu'on croyait sincérement n'être qu'un amalgame d'erreurs diaboliques. Or sans une telle initiation, nous pensons qu'il était impossible à Jean de la Croix de prendre connaissance des thèmes propres à l'École šāḏilite.

PAUL NWYIA, S. I.

Münster (Westf.), le 18 Février 1957.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XL

SUMARIO: *Cementerios hispanomusulmanes*, por L. T. B. — *Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo*, por Manuel Jorge Aragoneses. — *Silbatos mallorquines*, por Guillermo Rosselló Bordoy. — *Candiles con soporte*, por L. T. B.

CEMENTERIOS HISPANOMUSULMANES

Al cementerio se le llamaba en Occidente en lengua arábiga *maqbara*, plural *maqābir*. Su fundación constituía un acto piadoso, grato a los ojos de Dios. El que la hacía gozaba de beneficios en la otra vida, lo mismo que si hubiera edificado una mezquita, excavado un pozo o reparado un puente. En Córdoba había varios cementerios debidos a la iniciativa de princesas y concubinas de los emires, conocidos por sus nombres. Casi siempre pertenecían a la renta de habices.

El cadí *(qāḍī)* y el almotacén *(al-muḥtasib)* eran los encargados en cada ciudad de velar por los cementerios y disponer alguno o algunos nuevos en caso de acrecentamiento de población o epidemia; de demoler las construcciones levantadas abusivamente en su área y de cuidar que no se cometiesen en ellos actos inmorales e impropios de la santidad del lugar. Ibn ʿAbdūn, refiriéndose a la Sevilla de hacia 1100, pedía que el almotacén y sus ayudantes inspeccionasen a lo menos dos veces al día los cementerios de esa ciudad para evitar abusos [1].

[1] E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ʿAbdūn* (Madrid 1948), pp. 94-98.

Situación: cementerios extramuros y sepulturas urbanas.

Lo primero con que el viajero tropezaba al llegar a las inmediaciones de una agrupación urbana islámica, era con la ciudad de los muertos. Pues, siguiendo la tradición romana, los cementerios musulmanes extendíanse fuera de muros, sin vallado alguno, junto a los caminos que conducían a las puertas principales de la cerca. Lo registra Cervantes, al referir que Grisóstomo, el pastor estudiante, «mandó en su testamento que le enterrasen en el campo, como si fuera moro» [1]. En las ciudades medievales cristianas, en cambio, muertos y vivos amontonábanse dentro del recinto murado, al estar los cementerios, primero, en torno a las parroquias; más tarde, en España hasta comienzos del siglo XIX, se enterró a las gentes en el interior de los templos.

Al ser la ciudad populosa y permitirlo la topografía de su solar, eran varios los cementerios fuera de muros, en que recibían sepultura los vecinos de los barrios inmediatos a cada una de las puertas de la muralla en cuya proximidad estaban. Hay noticia de unos trece cementerios en Córdoba en los siglos XI y XII y de otros tantos en Ceuta a comienzos del XV. En la populosa Toledo, tan sólo había una, o tal vez dos necrópolis, en la Vega, extramuros de la Puerta de Bisagra. El hondo foso del Tajo, abierto entre murallas graníticas, impedía los sepelios en el resto de su perímetro. Lo mismo ocurría en Ronda.

Parece que en algunas ciudades había cementerios especiales. En Badajoz se cita una *maqbarat al-marḍà* (cementerio de los leprosos) en 392 (1002) [2]. Ibn al-Jaṭīb alude a un individuo sepultado en la *maqbarat al-gurabā'* (cementerio de los extranjeros) de Granada en 707 (1307), en el arrabal situado junto al río, frente al Naŷd [3].

[1] *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, cap. XII.

[2] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rij 'ulamā' al-Andalus*, B. A. H., VIII (Madrid 1902), p. 397, nº 1.386, según cita de E. Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn 'Abdūn*, en *Journal Asiatique* (Paris 1934), p. 294.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 139.

Aparte de los cementerios generales, existían varios pequeños, intramuros unos y otros alejados del núcleo urbano. Todo alcázar regio solía tener también su *rawḍa*, es decir, su panteón, casi siempre en un jardín [1]. La tuvieron los alcázares de Córdoba, en el siglo X [2]; los de Sevilla, en los XI y XII [3]; el de Valencia, poco antes de su conquista [4]; la Alhambra de Granada, en los XIV y XV [5].

[1] En Medina llaman *al-rawḍa*, es decir, «el jardín», a la mezquita en la que está enterrado el Profeta. Pedro de Alcalá traduce *rawḍa* por «sepultura rica» y Raimundo Martín por *sepulcrum magnum cum testudine*.

[2] Dentro de las murallas del alcázar de Córdoba estaba el cementerio en el que se enterraban los príncipes omeyas (Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, pp. 49, 67, 109, 116, 122 y 155; trad., pp. 74, 104, 175, 187, 195 y 255). Algún cronista concreta más, al decir que era *al-Rawḍa* el lugar de la necrópoli regia (José E. Guráieb, «*Al Muqtabis*» *de Ibn Ḥayyān* [traducción], en *Cuadernos de Historia de España*, de la Univ. de Buenos Aires, XIII, 1950, pp. 160 y 162). Ibn Jaldūn escribe que ʿAbd al-Raḥmān III levantó en el palacio cordobés alcázares *(quṣūr)*, entre ellos uno grandioso, al lado de al-Zāhir, que llamó *dār al-rawḍa*, con un oratorio privado. En él es de suponer estaría ese panteón (Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, IV, p. 144; Maqqarī, *Analectes*, I, p. 380). Una crónica anónima da noticia de haber sido enterrado el emir ʿAbd Allāh, en el año 300 (912), en la *Rawḍat al-julafā'* (cementerio de los califas): E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, Madrid 1950, pp. 92-93.

[3] Muḥammad b. Ismāʿīl b. ʿAbbād, señor de Sevilla, fué sepultado el año 433 (1041-1042) en el panteón del alcázar de esa ciudad (Ibn al-Faraḍī, *B. A. H.*, VIII, biografía 1719). Ignórase si coincidía con las *rawḍas* citadas por Ibn Ṣāḥib al-ṣalā como lugar hasta donde llegaron los derribos de casas, tiendas y posadas circundantes del zoco pequeño, realizadas por Abū Yaʿqūb Yūsuf en 592 (1195-1196), para agrandar el patio de la mezquita mayor recién construída, *rawḍas* contiguas a la mezquita de al-Yatīm (el Huérfano): P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial 1930, p. 123.

[4] En las que fueron casas del rey moro de Valencia, junto a la mezquita mayor, cedidas por Jaime I para edificios consistoriales y cárcel (donde hoy está el palacio arzobispal, en la plaza de la Almoina), estuvo el cementerio real en época islámica (Fr. Josef Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, Valencia 1895, I, páginas 173-175; II, p. 8).

[5] En la *rawḍa* de los jardines de la Alhambra fueron enterrados Muḥammad II (671-701 / 1273-1301), su nieto Ismāʿīl I (713-725 / 1314-1325), la mujer de éste (m. en 749 / 1348) y Yūsuf I (733-755 / 1333-1354): L. Torres Balbás, *Paseos por la Alhambra: La Rauda*, apud *Archivo Esp. de Arte y Arqueología*, II, 1926, pp. 261-285.

Lo mismo en el interior de las ciudades que en sus alrededores y en pleno campo, abundaban las *qubbas* [1], pequeñas capillas casi siempre de planta cuadrada, abiertas por uno o por sus cuatro lados, a las que cubría una cúpula o una armadura de madera. Albergaban el sepulcro de algún venerado santón o asceta, en torno al cual solían sepultarse las gentes, atraídas por la santidad del lugar. Con el mismo objeto enterrábanse en las ermitas o *rawābiṭ* (plural de *rābiṭa*) [2], en las que, en el campo o en la ciudad, ermitaños o morabitos *(murābiṭ)*, habían llevado vida ascética y guardaban sus restos. La *qubba* daba origen con frecuencia a una *zāwiya*, edificio o grupo de edificios levantados casi siempre en torno a un sepulcro venerado, destinados a convento, escuela coránica y hospedería gratuita, en los que solía haber un cementerio destinado a las personas piadosas que deseaban reposar definitivamente a la sombra de los restos del morabito [3].

En circunstancias especiales, como el estar la ciudad asediada, era obligado el sepelio intramuros. Refiere Ibn Baškuwāl que en el año 415 (1024-1025) fué enterrado en la *raḥba* (plaza) de *ʿAzīza* de Córdoba, junto a la casa de Ibn Šuhayd, el sabio cordobés Ibn Bunnuš, cuyos restos mortales no se atrevieron a llevar al cementerio por el terror que causaban las bandas de beréberes que merodeaban por los alrededores de la ciudad. El mismo autor alude a otra *raḥba* de ella, la de Ibn Dirhamayn (el hijo de los dos *Dirhames*), en la que estaba la mezquita, recién construída, de Yūsuf b. Basīl, lugar del sepelio en 507 (1114) de Abū-l-Walīd Mālik b. ʿAbd Allāh al-Šahlī [4].

El *Repartimiento* de Valencia cita en el interior de la ciudad un lugar *ubi fecit sua sepultura Abinghaf*. Sería el sepulcro del famoso cadí de esa ciudad Ibn Ŷaḥḥāf, quemado en sus

[1] William y Georges Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen* (Paris 1903), pp. 331-333.

[2] L. T. B., *Rábitas hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, 1948, página 476).

[3] L. T. B., *Rábitas hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, pp. 476, 477 y 479).

[4] *Ṣila*, B. A. H., I-II, pp. 257, 275 y 562-

afueras en mayo de 1095 por orden del Cid [1]. Poco después, en los últimos años del siglo XI, asediada Valencia por el Campeador, hubieron de ser sepultados en las plazas los que morían dentro de sus muros, al no poder salir a los cementerios exteriores [2]. En la cárcel de la misma ciudad, durante la rebelión de ʿAbd al-Malik, el año 547 (1152-1153), murió ʿĀṣim b. Jalaf al-Tuŷībī, que fué enterrado en la muralla [3].

La vegetación en torno a las tumbas.

No conozco alusiones a la existencia en los cementerios islámicos de la Península de cipreses, árbol funerario por excelencia de las modernas necrópolis mediterráneas. El encontrarlo en algunas de ciudades norteafricanas, como Tremecén, podría acreditar que embellecieran con sus agudas copas los cementerios de al-Andalus.

Plantada de olivos encontró en 1494 el viajero alemán Műnzer la parte antigua del cementerio de Granada, situado a la salida de la puerta de Elvira [4]. En un cementerio de Córdoba, *maqbarat Naŷm*, había una palmera [5]. Las ramas espinosas de azufaifos silvestres protegían en Ceuta, en los primeros años del siglo XV, las tumbas de «los mártires», lugar muy visitado por las personas piadosas en la *maqbarat al-Ḥāfa* [6].

[1] Próspero de Bofarull y Mascaró, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña* (Barcelona 1856), p. 644.

[2] «Et estaua ya todo el pueblo en las andas de la muerte; et ueyen el omne andar, desi caerse muerto; assy que se finchió la plaça del alcáçar de fuessas en derredor del muro, et non auie y fuessa que non yoguiessen y más de diez» (*Primera Crónica General de España*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1955, cap. 915, p. 585).

[3] Ibn al-Abbār, *B. A. H.*, V, según cita de Francisco Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* (Zaragoza 1899), pp. 313-314.

[4] Jerónimo Műnzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, trad. López Toro (Madrid 1951), pp. 39-40.

[5] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, B. A. H., I-II, pp. 27-28, citado por E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (Paris 1932), p. 209.

[6] E. Lévi Provençal, *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle* (*Hespéris*, XII, 1931).

Se ignora si el célebre parque cordobés medio público de al-Zaŷŷālī, en el que se veían juntas las tumbas de dos amigos íntimos, situado cerca de la *bāb al-Yahūd (Puerta de los Judíos)*, estaba en el interior de la ciudad o fuera de ella [1].

Seguramente no habría en la España musulmana ninguna necrópoli dionisíaca en la que las raíces de las vides se extendieran entre los despojos humanos, según deseaba Ibn Quzmān para los suyos, al mismo tiempo que pedía una mortaja hecha con sus hojas y un turbante de pámpanos [2].

Nombres de los cementerios.

No era infrecuente que la puerta de la ciudad inmediata al cementerio tomara nombre de éste. Una oriental de Lisboa llamábase *bāb al-Maqābir* [3]. Ligeramente alterado — puerta de Almocóbar o Almocábar — lo conserva la meridional de Ronda, levantada en el siglo XIII o XIV, único acceso fácil y llano a esa encumbrada ciudad [4]. Así se nombrarían las puertas de la villa vieja de Algecira y de Jaén, que las Crónicas castellanas llaman del Fonsario [5], verosímil traducción de su nombre árabe.

Al estar el cementerio y la *muṣallà* o *šarīᶜa* (oratorio al aire libre) en las afueras de la ciudad e inmediatos a sus ingresos [6],

[1] Henri Pérès, *La poèsie andalouse en arabe classique au XIe siècle* (Paris 1937), pp. 128-30.

[2] «Cuando muera, estas son mis instrucciones para el entierro: / dormiré con una viña entre los párpados; / que me envuelvan entre sus hojas como mortaja, / y me pongan en la cabeza un turbante de pámpanos» (A. R. Nykl, *El cancionero del šeiḫ... Aben Guzmán*, Madrid 1933, XC, pp. 215 y 417).

[3] E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miᶜṭār* (Leiden 1938), texto, p. 16, trad., p. 22.

[4] Leopoldo Torres Balbás, *La acrópolis musulmana de Ronda* (Al-Andalus, IX, 1944, pp. 460-461).

[5] Florián de Ocampo, fº ccccv; «Biblioteca de Autores Españoles» (Rivadeneyra), tomo lxvi, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, I (Madrid 1875), *Crónica de don Alfonso el Onceno*, cap. cclxx, p. 344.

[6] L. T. B., «*Muṣallà*» *y* «*šarīᶜa*» *en las ciudades hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 168 y 171-173).

era frecuente que ocupasen emplazamientos próximos y la necrópoli se llamase — en Córdoba, Valencia, Málaga y Ceuta — *maqbarat al-Muṣallà*.

La puerta de la cerca de la ciudad más próxima al cementerio prestaba otras veces su nombre a éste. Así, había una *maqbarat bāb al-Šāqra* en Toledo; una *maqbarat bāb al-Qibla* en Zaragoza; una *maqbarat bāb Ilbīra* en Granada; una *maqbarat bāb Baŷŷāna* en Almería; una *maqbarat bāb al-Ḥanaš* en Valencia. Otro cementerio de Almería, *maqbarat al-Ḥawḍ*, recibía denominación del barrio inmediato. Construcciones próximas servían también para distinguirlos. Un cementerio cordobés llamábase *al-Burŷ*, por un torreón a cuyo pie se extendía. En Valencia había una *maqbarat al-Ŷiyām* (cementerio de las tiendas), probablemente por la existencia de éstas en el mismo lugar.

No pocas veces los cementerios recibían el nombre de su fundador o fundadora — los de Umm Salama, Mut'a y Mu'ammara, esposa la primera de Muḥammad I, concubinas las otras dos de al-Ḥakam I y 'Abd al-Raḥmān II, respectivamente, en Córdoba — o de un santón o persona piadosa en él enterrado — en la misma ciudad los cementerios de Ibn Ḥāzim, de Ibn al-'Abbās y de Abū-l-'Abbās al-Wazīr.

Las tumbas.

En contraste con los cementerios romanos y de acuerdo con la austeridad religiosa y el sentido igualitario del islam, en las necrópolis de al-Andalus no había grandes monumentos funerarios ni mausoleos ostentosos que perpetuasen la memoria de los en ellas enterrados, propios de la vanidad póstuma, la más pueril e injustificada de todas. Refiere al-Ḥimyarī que un soberano de Zaragoza quiso construir un mausoleo con una cúpula — *qubba* — sobre las sepulturas de dos ilustres *tābi'ūn* enterrados en el cementerio de la puerta Oriental — la *maqbarat bāb al-Qibla* — de esa ciudad. Pero no llegó a realizar el proyecto, pues una piadosa mujer de acrisolada honradez le dijo habérsele

aparecido en sueños ambos personajes para manifestar su deseo de que no se levantara construcción alguna sobre sus fosas [1].

Sin embargo, era frecuente la existencia en los cementerios de una o más *qubbas* que albergaban los restos de ilustres letrados, ascetas, taumaturgos o varones señalados por su santidad y vida piadosa, en torno a las cuales se enterraban las gentes para beneficiar de la influencia espiritual que de ellos irradiaba. A las personas veneradas que yacían en dichas sepulturas se las tenía como patronos y protectores de la puerta próxima de la cerca, guardianes que impedían entrase por ella la malaventura o la desgracia [2].

Una capilla funeraria se cita a fines del siglo X en la *maqbarat al-Rabaḍ* de Córdoba, en la que tuvo que refugiarse el cadí Ibn Zarb ante la hostilidad de la plebe [3]. Junto a la tumba del predicador y cadí Abū ʿAbd Allāh al-Tanŷālī, en el cementerio fuera de la puerta del arrabal de Funtanālla, en Málaga, elevaron sus vecinos una capilla, por su vida austera y devota, sobre la tumba de Muḥammad b. Qāsim al-Aʿmà Abū ʿAbd Allāh, llamado Ibn al-Qaṭan, víctima de la peste de 750 (1349-1350) [4]. Del cementerio musulmán de Valencia, en el que después de la conquista se estableció el mercado, escribió Teixidor que se encontraban «por sus cercanías tantas pequeñas Mezquitas que habitaban sus Santones i Morabitos para rogar por sus difuntos, invención del diablo que como mona quería que los suyos remedassen las Ermitas de los siervos de Jesús» [5].

Las tumbas variaban de unas a otras ciudades y regiones. El estudio de sus diferentes tipos, apenas esbozado a continuación, comparados con los de Berbería y aun con las estelas de las comarcas del Oriente mediterráneo, revelaría probablemente relaciones e influencias mal conocidas. Las piedras sepulcrales

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., p. 119.

[2] Georges Marçais, *Tlemcen* (Paris 1950), p. 56.

[3] Nubāhī, *Marqaba*, pp. 78-79, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 197, n. 1.

[4] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, según cita de Michaelis Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, tomus posterior (Madrid 1770), p. 94.

[5] Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, I, p. 165.

de Mallorca, por ejemplo, son más semejantes a las de Ifrīqiya que a las encontradas en el resto de la Península. La cantidad y calidad del material de los sepulcros, su mayor o menor excelencia epigráfica y artística, aportan datos para la historia económica de las ciudades. El gran número de mármoles sepulcrales, de excelente labra, de la Almería almorávide, mayor que el de los existentes en el resto de al-Andalus, expresa la riqueza de esa ciudad en la primera mitad del siglo XII [1].

Los cadáveres se enterraban de costado, lo que permitía hacer fosas muy estrechas, con la cabeza a mediodía y el rostro hacia la Meca. Señalaba las sepulturas de las gentes más humildes una piedra tosca, sin labrar, hincada en la cabecera, sin letrero alguno. En dos cementerios en parte aún subsistentes a la salida de las dos puertas de la yerma ciudad de Vascos, en la Jara toledana, cuatro hitos o pilares de granito sin desbastar, hincados en las esquinas, algo más altos los de la cabecera, marcan cada sepultura. Las limitan entre ellos toscos bordillos del mismo material que apenas sobresalen del suelo.

Si se trataba de personas de algún relieve social o económico, las tumbas y la memoria de los que en ellas yacían, acostumbraba señalarse de varias formas:

a) Por dos estelas, gruesas losas rectangulares de piedra o mármol hincadas verticalmente y orientadas teóricamente hacia la Meca o *qibla*, una a la cabecera y otra más pequeña a los pies, conforme al rito funerario ortodoxo que exige dos «testigos» limitando la sepultura del creyente [2].

[1] Véase *infra*, pp. 47-53.

[2] Descripción de sepulturas halladas en Málaga: «una piedra rectangular, bien cuadrada, bien redondeada por el extremo superior, la cual se colocaba vertical a la cabeza del sepulcro, ostentando en la cara que daba a éste algunos adornos en el mismo sitio en donde presentan inscripciones otras piedras del mismo género, que se hallan en diversos lugares de España. Con ellas correspondían las que en Málaga, como en otras muchas partes, se colocaban a los pies de la sepultura, más pequeñas, pero de la misma forma que las anteriores, entre las cuales ninguna se ha presentado todavía con adornos» (F. Guillén Robles, *Málaga musulmana*, Málaga 1880, pp. 38-39). Por esta descripción no cabe duda de que la parte superior de algunas estelas terminaba en forma arqueada; don Manuel Gómez-Moreno cita otra semejante aparecida en el cementerio del barranco del Abo-

b) Por una estela muy alargada, de piedra o mármol, de poca altura y sección triangular, sobre un plinto más o menos elevado, rectangular, colocada en el eje longitudinal de la tumba, casi siempre sobre varias gradas o escalones de mampostería o ladrillo. Se las designa con el nombre dialectal marroquí de *mqābrīya* [1].

c) Por un cipo o fuste cilíndrico hincado en la cabecera de la tumba.

d) Por una o dos pequeñas estelas discoidales de cerámica vidriada, clavadas a la cabecera y a los pies de la fosa.

Hay, además, ejemplares esporádicos. Fuera de la clasificación quedan también las lápidas con escritura incisa, casi siempre toscas losas irregulares, de medios beréberes y rurales y formas muy varias [2].

En los tipos *a*), *c)* y *d)*, bordillos de piedra o ladrillo hincados verticalmente en tierra limitaban el rectángulo de la sepultura [3]. Es probable que, en algunos casos del tipo primero, las estelas rectangulares, en lugar de situarse en el interior del recuadro, cerrasen sus lados menores.

Más adelante se dirá dónde se grababan las inscripciones, en el caso de haberlas, pues existen *mqābrīyas* y cipos anepígrafos.

Hay descripciones, poco precisas, de una sepultura con *mqābrīya in situ*, encontrada en Almería hace algo más de un siglo. Al no figurar en varias de ellas el nombre del enterrado ni la fecha de su fallecimiento, cabe la sospecha de que otra estela,

gado, en Granada. Pero debían ser muy escasas las de esa forma con inscripciones u ornamentación, pues no conozco ninguna en los museos ni figuran en los repertorios epigráficos sepulcrales.

[1] Se suele llamar a las *mqābrīyas* estelas tumulares, lo que define mal su forma, o estelas prismáticas, con adjetivo erróneo, pues sus cuatro caras vistas son ataludadas, divergentes, y no hay dos paralelas.

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-Paris 1931), página XXIV.

[3] En Almería, donde más abundan las *mqābrīyas*, no se han encontrado restos de bordillos. El macizo escalonado de mampostería o ladrillo levantado sobre el cadáver, asiento de la *mqābrīya*, cubría toda la sepultura; el bordillo era, pues, innecesario.

rectangular, clavada en tierra, tal vez a la cabecera, completase el pequeño monumento funerario.

En Granada y Málaga se encontraron hace años sepulturas con bordillos que permiten aclarar el destino de las abundantes losas de piedra, labradas muchas de ellas por uno de sus cantos y en parte de sus frentes, que se ven en los muros de algunas iglesias granadinas levantadas en el primer tercio del siglo XVI, como San Cristóbal, San Jerónimo y Santo Domingo; y en el muro de la Alhambra situado a la izquierda del camino que sube desde la Puerta de la Justicia a la Alcazaba.

Durante siglos intrigó a los eruditos granadinos el destino de esas losas, casi todas de piedra de la Malahá. Bermúdez de Pedraza señaló el gran número utilizado en los cimientos y muros de casas y las supuso fenicias, no romanas ni moriscas [1]. Más perspicaz, el P. Echevarría afirmó que habrían pertenecido a edificios musulmanes [2]. Contreras supuso que sirvieron para decorar los muros de los edificios islámicos de Granada y, conforme a ello, en los laterales del Patio de la Alberca de la Alhambra hizo pintar fajas horizontales reproduciendo las labores de las losas [3]. Hipótesis absurda, pues si hubieran estado colocadas de esa manera, las de las restantes caras quedarían ocultas [4]. Eguílaz, y singularmente Gómez-Moreno, reivindicaron su destino sepulcral. Se hincaban de canto en la tierra cercando el rectángulo de la fosa, quedando descubierta, visible, la parte decorada [5].

El hallazgo, como se dijo, en el subsuelo de Granada y Má-

[1] Francisco Bermúdez de Pedraza, *Antigüedad y excelencias de Granada* (Madrid 1608), fº 37 *r* y *v*.

[2] Joseph Romero Iranzo, *Paseos por Granada* y *sus contornos*, 1764, Paseo XV, pp. 61-62.

[3] *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, por Rafael Contreras, tercera edic. (Madrid 1885), pp. 171-172.

[4] Borradas cuando reparé el patio de la Alberca.

[5] Leopoldo Eguílaz Yanguas, *Noticias de la Alhambra y de Granada, con pretexto del libro de Contreras* artículo publicado en el diario *La Libertad*, de Granada, el 27 de agosto de 1875; Manuel Gómez Moreno, *Sepulturas arábigo-granadinas*, en *Cosas granadinas de arte y arqueología* (Granada s. a.), pp. 107-120, y *Guía de Granada* (Granada 1892), pp. 33-34, 362 y 498.

laga de sepulturas intactas, salvo sus estelas, aclaró completamente el discutido destino de las losas [1].

Su grueso es de 8 a 10 centímetros; 138 a 166 tienen de longitud las más largas, que corresponden a los costados de la fosa y 38 a 58 las de la cabecera y pies. Es frecuente que presenten cajas o mortajas para encajar unas en otras en las esquinas. Algunas son lisas, pero muchas se adornan con relieves geométricos, entrelazos y almenillas y letreros cúficos en el canto visto, y en fajas horizontales en la parte inmediata de las caras grandes — en una o en las dos —; el resto quedaba oculto, hundido en la tierra. Destacan esas labores sobre un fondo ligeramente excavado. Las inscripciones repiten las frases: «La gloria pertenece a Dios», «La salud» *(al-ʿāfiya)* o «el reino pertenece a Dios» [2].

[1] Simón de Argote, hacia 1800, describía así las tumbas de la Granada islámica: «Las personas de mediana esfera levantaban unos paredones baxos, y formaban como un corral, que servía de panteón a toda la familia; y los pobres se enterraban sin más distinción que la de levantarse dos almenas pequeñas que indicasen el sitio que ocupaban los pies y la cabeza» (*Nuevos paseos históricos, artísticos, económico-políticos por Granada y sus contornos*, Granada 1805, p. 37). Es la única referencia que conozco a estelas en forma de almena. Tal vez sea sepulcral una incompleta, de barro, el fondo de su cara anterior vidriado en verde, con inscripción cursiva de relieve, existente en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid. — El señor Gómez Moreno pudo ver unas 16 sepulturas, descubiertas antes de finalizar el siglo XIX, al abrir una carretera en el barranco del Abogado de Granada, cerca de la tapia de la finca de los Mártires: «Formaban las fosas, dirigidas de poniente a mediodía, cuatro citaras de ladrillo, que dejaban entre sí el espacio preciso para contener el cadáver, cerrando el hueco por arriba con delgadas cobijas de pizarra o ladrillo, que se cubrían con una gruesa capa de tierra. Exteriormente rodeaban cada sepulcro cuatro piedras unidas por sus extremos y clavadas verticalmente en el suelo; las dos mayores correspondían a los lados, y las más cortas a la parte de la cabeza y de los pies, cerrando el rectángulo que determinaba exteriormente el lugar donde se había colocado el cadáver, constituyendo una especie de alberquilla de poca profundidad, pues las losas no dejaban fuera más que la parte cubierta de adorno o un espacio igual al de éste en las que no le tenían». Casi todas carecían de ornatos y una sola tenía inscripción. Apareció también una piedra de cabecera con un remate curvo, como de tres partes de círculo, de 36 centímetros de diámetro (Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 114-115).

[2] En 1871 se encontró en el llamado Secano de la Mezquita, en el solar de Medina Elvira, un fragmento de piedra de bordillo, de 41 centímetros de longi-

Műnzer, a fines del siglo XV, describió las tumbas de los cementerios granadinos, formadas «con cuatro losas de piedra, de manera que apenas si se cabe en ellas. Las cubren con ladrillos, para que no toque la tierra el cadáver. Luego se allana la fosa con tierra». Y refiriéndose al gran cementerio extramuros de la puerta de Elvira, dice que los «sepulcros de los ricos estaban rodeados en cuadro, como los jardines, con muros de rica piedra» [1].

A las losas de piedra sustituían a veces ladrillos colocados en la misma forma. En Granada y Levante, y sobre todo en Málaga, gran centro cerámico, se encuentran en museos y colecciones abundantes ejemplares, fragmentos en su mayoría, vidriados con fondo blanco, y adornada con temas geométricos e inscripciones cursivas en azul la parte que quedaba vista [2].

tud, con cenefa de labores geométricas y letras cúficas de relieve que repetían la frase, «La gloria a Dios» (*Medina Elvira*, por don Manuel Gómez Moreno, Granada 1888, p. 17 y fig. 4 de la lám. III). — En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay un ladrillo de 29 por 12 centímetros, de barro cocido, con una inscripción sepulcral incisa que, traducida, dice: «En nombre de Dios el Clemente... / Mūsà b. Wad b. Walid / Aḥmad». — En Málaga se han encontrado también sepulturas recercadas con bordillos de piedra: «Con ellas [con las losas de la cabecera] correspondían las que en Málaga... se colocaban a los pies de la sepultura, más pequeñas, pero de la misma forma que las anteriores, entre las cuales ninguna se ha presentado todavía con adornos. Constituyen los costados del sepulcro piedras no muy grandes, clavadas en tierra, levantándose poco sobre ella» (Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 538).

[1] Műnzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 36 y 39. Entre las estelas almerienses de la colección de la «Hispanic Society» de América, de las que más adelante se hace amplia referencia, hay unos fragmentos de losas planas de mármol con letreros cúficos alcoránicos. En alguno, la faja epigráfica continúa formando escuadra. Este detalle y el estar labradas por una sola cara prueba que no pudieron servir para hincarse en tierra limitando la fosa; cubrirían ésta excepcionalmente, lo mismo que las conservadas en la Alhambra de Granada, que estuvieron sobre las tumbas de los príncipes nazaríes (Werner Caskel, *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America*, New York 1936, XLII-XLV, p. 28).

[2] «... clavaban en el suelo [los musulmanes malagueños para sus sepulturas] ladrillos gruesos... vedriados de blanco hasta la mitad de sus dos caras y extremos, y en la parte superior, sin vedrío en el resto del ladrillo, que era la parte que se fijaba en tierra, dejando fuera la vedriada, sobre cuyo fondo blanco se trazaba una inscripción con letras azules... Estos ladrillos formaban una faja a lo largo del se-

En el Museo Arqueológico de Toledo se conservan ladrillos sepulcrales de barro rojizo, sin vidriar, de unos 27 centímetros de longitud por 20 de alto y 35 milímetros de grueso, cuya única decoración consiste en las consabidas frases alcoránicas en letras cúficas, teñidas a veces de negro, dispuestas en estrechas fajas rectangulares en uno de sus bordes largos, con los fondos ligeramente hundidos para que resalten las letras. Todos deben de proceder del gran cementerio o cementerios situados en las afueras de la puerta de Bisagra. De varios de esos ladrillos así consta [1].

En algunos lugares de Marruecos y del resto de Berbería (Argel, Tremecén) hay también tumbas circunscritas por bordillos de piedra o ladrillo, con estelas epigráficas en sus extremos [2].

pulcro, bien uniéndose con la piedra que había a sus pies, bien reemplazándola; en este caso, los que debían enlazar con los costados tenían una especie de mortaja, para que encajaran perfectamente unos en otros» (Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 540). El recerco del espacio sobre la fosa con ladrillos parece muy extendido en el mundo islámico: «*On le déposait* [el cadáver] *ainsi à même la terre, une brique crue sous la tête, puis on plaçait autour de lui des briques disposées pour former comme une sorte de cintre au-dessus du cadavre. Ce à quoi fait allusion Omar Khayyam lorsqu'il dit:*

Quand partiront du corps nos âmes angéliques,
Sur ma tombe et la tienne on mettra quelques briques;
Pour des briques devant couvrir d'autres tombeaux
On moulera plus tard nos cendres identiques.

(Aly Mozahéry, *La vie quotidiénne des musulmans au moyen-âge, X^e au XIII^e siècle*, Paris 1951, p. 56).

[1] Veinticinco ladrillos de éstos había en el Museo Arqueológico de Toledo hace cincuenta años. De ellos 17, no todos enteros, se hallaron en 1781 en la Vega, junto a donde se dice estuvo la basílica de Santa Leocadia (Cristo de la Vega), con motivo de unas excavaciones realizadas en ese lugar. Otro procede del castillo de San Servando (*Monumentos Arquitectónicos de España, Toledo*, por Rodrigo Amador de los Ríos, Madrid 1905, pp. 119-123). Amador de los Ríos ignoró su destino.

[2] P. Ricard, *Pour comprendre l'art musulman dans l'Afrique du Nord et en Espagne* (Paris 1924), pp. 216-217.

Estelas rectangulares con arcos decorativos [1].

Las estelas sepulcrales prismático-rectangulares de al-Andalus anteriores al siglo XI, cuyo campo epigráfico suele estar recuadrado por el fondo rehundido, carecen de decoración. Su mayor dimensión no excede del metro; el ancho alrededor de los 50 centímetros, mientras el grueso varía de 6 a 10. A partir de los primeros años del siglo XII comienza a adornarse su frente con un arco ciego, decorativo, de poco relieve, que alguna vez aparenta descansar sobre columnas, con impostas de nacela casi siempre. En algunos casos parece ser representación simbólica de un *miḥrāb*. Una faja epigráfica rebordea el frente, excepto por la parte inferior, encerrando el arco a modo de alfiz. Decoración de ataurique rellena las albanegas de casi todas (la losa de arco más antigua luce en ellas veneras) y los triángulos que quedan entre la cenefa de recuadro y los arranques del arco. La clave ostenta también en la mayoría un motivo floral. Algunas de estas estelas tienen un friso de almenillas sobre la faja superior. En el fondo del arco y en una faja rectangular situada entre él y la parte horizontal del alfiz o recuadro, se desarrolla la inscripción fúnebre [2].

Las dos estelas de arco más viejas de que hay noticia son cordobesas: una de una princesa almorávid, muerta en 496 (1103) [3] y la otra de un «Sīr el almorávid», fallecido en 517 (1123) [4]. La gran mayoría de las restantes procede de los cementerios de Almería. La de fecha más remota es del año

1 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. XXIV-XXV.

2 Columnas decorativas aparentan apear los arcos en una estela cordobesa de 496 (1103), en la de Mértola y en la de Granada de 742 (1342).

3 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 24, pp. 30-31. En el Instituto de Valencia de Don Juan se conserva la parte inferior de una estela, losa de mármol que tal vez tuvo dos arcos gemelos decorativos, cuya columnilla central, helicoidal, parece distinguirse en el fragmento subsistente. Es de persona fallecida en el año 320 = 932 (Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 112, p. 104, lám. XXV).

4 *Ibidem*, nº 27, pp. 32-34.

519 (1125) y la más moderna del 540 (1145). La conquista de la ciudad por los cristianos, dos años después, concluyó con su empleo.

En otros lugares de dominio islámico se encuentran ejemplares esporádicos hasta fecha avanzada. Una hay en el Museo Arqueológico Nacional, procedente de Villa del Río (Badajoz), de un visir Ibrāhīm, fallecido en 547 (1152) [1]. El Museo Arqueológico de Murcia posee otra estela marmórea de arco, de una dama fallecida en 557 (1162) [2].

De Murcia procede la losa sepulcral, incompleta, de un *qā'id* de Ibn Mardanīš, fechada en 566 (1171), hoy en el Museo Arqueológico Nacional [3]. Forman su arco hojas con el extremo retorcido en forma de gancho, dibujando el intradós múltiples curvas cóncavas. En Lorca aparecieron los fragmentos de otras dos de mármol, con arcos ciegos asimismo, sin nombre ni fecha, una conservada en el Ayuntamiento de esa ciudad y en colección particular de Madrid la otra [4]. El Museo de Córdoba posee el epitafio de un *šayj* almohade, cuya muerte ocurrió en 587 (1191), con dos arcos gemelos de herradura aguda y epígrafe de letra cursiva [5].

En las tres de fecha más avanzada de la serie, el arco es festoneado. Son: una incompleta, sin data, de mármol, procedente de Mértola (Portugal), en el Museo de Évora [6]; otra, de Jaén, que posee el Museo Arqueológico de Córdoba, fechada

1 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 47, pp. 58-59.

2 *Ibidem*, nº 102, pp. 98-99, lám. XXIV, *a*. Tiene 61 × 50 × 6 centímetros.

3 *Ibidem*, nº 103, pp. 99-100, lámina XXIV *b*.

4 Rodrigo Amador de los Ríos, *Epigrafía arábiga, Fragmento de lápida sepulcral descubierta en Lorca (Murcia)*, apud *Bol. de la Soc. Española de Excursiones*, V, 1897, pp. 129-131, y *Fragmento de la lápida sepulcral existente en Lorca (Murcia)*, *ibidem*, VIII, 1900, pp. 108-111; Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 105-106, pp. 100-101.

5 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 28, pp. 34-35, lámina IX *c*.

6 De mármol, de 49 por 35 centímetros (Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid 1883, pp. 271-274; A. R. Nykl, *Algunas inscripciones árabes de Portugal*, apud Al-Andalus, V, 1940, pp. 399-401).

en 661 (1263) [1] y una de Granada, en el Instituto de Valencia de Don Juan, de persona muerta en 742 (1342) [2].

Entre las 78 estelas epigráficas o fragmentos publicados de Túnez y sus contornos, tan solo hay una de arco, rectangular, de mármol, de un musulmán fallecido en 542 (1147) [3] Estelas rectangulares con arco, a veces sobre columnas, guarda el Museo de Arte musulmán de El Cairo [4]. Es verosímil que su moda llegara a la Almería almorávid del Oriente mediterráneo y que desde esa ciudad se propagase por el resto de al-Andalus. Las almerienses son de gran perfección caligráfica y excelente arte. Mejor que darles el nombre de esa ciudad parece llamarlas almorávides por ser la época de su dominación en la Península en la que se labra el mayor número.

[1] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 158, pp. 139-142, láms. XXXIV y XXXV.

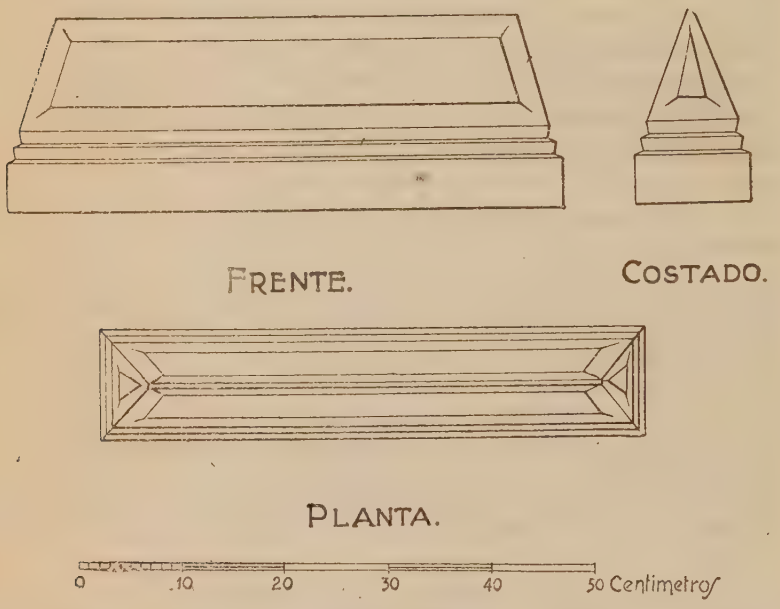
[2] *Ibidem*, nº 168, pp. 154-155, lám. XXXIX *a*. En la colección de inscripciones árabes de España de la *Hispanic Society of America*, hay siete estelas o fragmentos, de mármol, con arco decorativo, halladas en Almería. Tan solo una, de 93 × 47 centímetros, está completa; otra lleva almenillas. Dos tienen fecha: los años, respectivamente, 510 (1116) y 525 (1131): (Caskel, *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America*, nºs XVI, XVII, XIX, XX, XXI, XXII y XXIII, pp. 11-13, 15-19, láms. XVI-XXIII. De Baza (Granada), procede una estela de caliza nummulítica, de 69 por 41 centímetros, con inscripción cursiva, sin nombre ni fecha, dentro de un arco ciego ligeramente agudo. Figura en las colecciones del Museo Arqueológico Nacional (Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 170, p. 156).

[3] Estela rectangular de mármol, de 79 por 31 por 8,5 centímetros, con arco decorativo de herradura aguda (Slimane-Mostafa Zbiss, *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie*, Túnez 1955, pp. 78-79 y lám. XXXIX).

[4] J. Bourilly y E. Laoust, *Stèles funéraires marocaines* (París 1927), página 69 y lám. XXVII. En los cementerios marroquíes abundan las losas o estelas tabulares con uno o dos arcos gemelos, ciegos. Mme Sourdel-Thomine ha publicado en fecha reciente varias estelas del Afganistán con arcos ciegos festoneados, de la segunda mitad del siglo XII y comienzos del XIII, lo que da idea de la extensión alcanzada por esa forma en el mundo islámico (Janine Sourdel-Thomine, *Stèles arabes de Bust* [*Afghanistan*], en *Arabica*, III, 1956, pp. 285-288).

Mqābrīyas.

El mayor número de *mqābrīyas* españolas procede de los cementerios de Almería [1]. Son de mármol blanco de Macael. Bajo tierra, *in situ*, se encontró alguna hace más de un siglo. La describen, con escasa precisión, descansando sobre un ma-



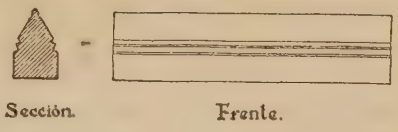
Granada. — Museo de la Alhambra. *Mqābrīya* de mármol encontrada entre las torres del Tocador de la Reina y de las Damas.

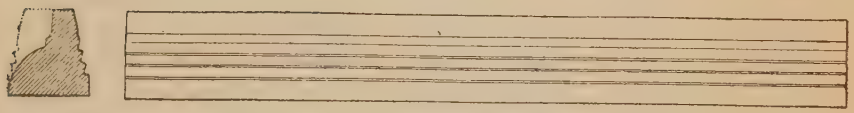
cĭzo de mampostería y planta rectangular, formado por varias gradas — hasta cuatro —, al que apeaban otros tantos muretes de idéntica fábrica [2]. Caracterizan a estas *mqābrīyas* almerien-

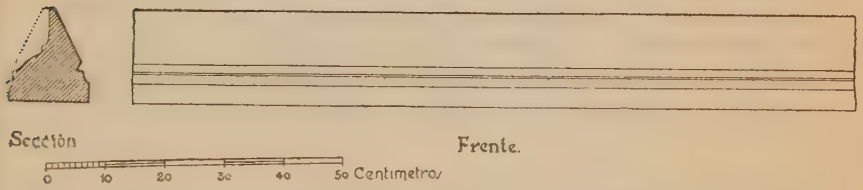
[1] Lévi-Provençal, en sus *Inscriptions arabes d'Espagne* enumera catorce *mqābrīyas* o fragmentos de ellas; Caskel, en *Arabic Inscriptions in... the Hispanic Society of America*, dieciséis. Veinticuatro de ellas proceden de Almería.

[2] Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de*

ses la poca altura de su plinto, o base prismática rectangular, labrada en la misma pieza, sobre la que descansa la estela de sección triangular. La inscripción se desarrolla en las dos caras largas trapezoidales, ataludadas; las laterales, triangulares y tam-







Granada. — Museo de la Alhambra. Fragmentos de *mqābriyas* que estuvieron en el altar del Mexuar.

bién inclinadas, unas veces tienen epígrafes y otras decoración vegetal. Es raro el caso de que haya inscripción u ornato en los bordes del plinto. Su altura varía de 10 a 22 centímetros; su longitud, de 93 a 166; el ancho, de 15 a 22. Algunas ostentan decoración vegetal entre las letras cúficas.

España y Portugal, pp. 171-172; «Nota sobre la colección Medina» (manuscrita, en el Instituto de Valencia de Don Juan). La descripción de la sepultura la hizo un antiguo albañil en 1844. Se encontraron lápidas planas en los costados de alguna.

En estas *mqābrīyas* almerienses figuran epitafios de gentes fallecidas entre los años 452 (1060) y 541 (1147), el último en el que la ciudad fué conquistada por Alfonso VII. De la misma proceden sin duda dos fragmentos conservados en el museo Fabre de la Sociedad Arqueológica de Montpellier (Francia), probable trofeo llevado por los catalanes que colaboraron en la conquista de Almería en la fecha citada. Son de mármol y carecen de data [1].

A la serie de las almerienses pertenece una *mqābrīya* de mármol, conservada en Málaga, de una Maryam, fallecida en 618 (1221), con inscripción cúfica y decoración vegetal típicamente almohade [2]. En la misma ciudad han aparecido *mqābrīyas* cerámicas, sin inscripción: «un prisma *(sic)* triangular, asentado sobre una base rectangular, de arcilla cocida y vidriada de verde» [3]. De mármol, y también anepígrafas, existen varias en el Museo de la Alhambra de Granada [4]. Una con inscripción cursiva, del mismo material y también del tipo de las almerienses, hay en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid. Procede de Niebla (Huelva) y lleva la fecha de 729 (1328-1329) [5].

La moda de la estela en forma de *mqābrīya*, que en Almería, según vimos, no desterró la de sepultura con dos estelas rectangulares, difundióse por Levante, según se dijo. Se han encontrado ejemplares en Cartagena [6], Murcia y Vinaroz (Caste-

[1] J. Jomier, *Documents et notules*, I, *Deux fragments de stèles prismatiques conservés à Montpellier (Arabica*, tomo primero, Leiden 1954, pp. 212-213).

[2] La mitad de esta *mqābrīya* está en el Museo de la Alcazaba de Málaga; el resto, en el Provincial de Bellas Artes (Manuel Ocaña Jiménez, *Una «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C.* y *Nuevos datos sobre la «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C.*, en Al-Andalus, XI, 1046, pp. 224-230 y 445-446).

[3] Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 538.

[4] Una pequeña hallada entre el Partal y la torre del Peinador de la Reina; dos, aprovechadas, estaban en el altar del Mexuar. Del Generalife procede otra también incompleta. Todas carecen de inscripciones y adornos.

[5] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 146, p. 131. Equivocadamente figura en esta obra como procedente de Almería.

[6] Amador de los Ríos describe y publica la fotografía de un fragmento de *mqābrīya*, conservado en el Gabinete de la Sociedad Económica de Amigos del

llón). Dos de mármol guarda el Museo Arqueológico de Murcia [1]. La de Vinaroz, con inscripción de letras cursivas, de relieve, como de costumbre, perteneció a la sepultura de persona fallecida en 639 (1241); está en el Museo del Colegio de Santo Domingo de Orihuela (Alicante) [2].

Al oriente de Palma de Mallorca, en las inmediaciones de la capilla del Temple, en la Almudayna de Gómera y cerca de la *bāb al-Balāṭ*, se encontraron, al desmontar el terreno en 1881 o 1882, varios fragmentos de *mqābrīyas* de piedra caliza blanda del país, llamada de Santanyí. A diferencia de la almerienses tienen un alto plinto, por cuyas caras se extienden las inscripciones, además de por las ataludadas. La epigrafía es cúfica floral.

En uno de los fragmentos, las letras son cúficas en las caras inclinadas, pero por las verticales corre otra inscripción cursiva entre ataurique. En éste y en algunos otros, una doble cinta entrelazada recuadra los letreros. Su epigrafía es muy bella y la talla de excelente arte. Carecen de fecha. Se labrarían en el período en que los Banū Gāniya dominaron la isla (525-599 = 1131-1202), probablemente en la segunda mitad del siglo XII, a juzgar por la inscripción cursiva y algunas otras características [3]. Su mayor semejanza es con las *mqābrīyas* del oriente de Berbería.

País, de Cartagena. Es de mármol blanco y tiene un alto plinto moldurado, como las tunecinas. La inscripción, incompleta, es de letras cúficas. Su editor dice leerse la fecha 582 = 1184-1185 (*España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia, Murcia y Albacete*, por Rodrigo Amador de los Ríos, Barcelona 1889, pp. 563-566).

[1] Una de ellas se encontró en el subsuelo de la catedral de Murcia en la segunda mitad del siglo XIX; la otra, mayor, hallóse en 1936 o 1937 en la calle de Madre de Dios (Manuel Jorge Aragoneses, *Museo Arqueológico de Murcia*, Madrid 1956, pp. 75-76).

[2] Tiene 120 centímetros de longitud por 30 de ancho en el plinto y 15 de altura: *Geografía General del Reino de Valencia, Provincia de Castellón*, por Carlos Sarthou Carreres (Barcelona s. a.); Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 89, p. 88.

[3] Rodrigo Amador de los Ríos, *Epigrafía arábiga, Monumentos sepulcrales de Palma de Mallorca, El cementerio real de la Almudayna de Gómera*, apud

En Palma asimismo, en las afueras de *bāb al-Kuḥl*, aparecieron varios fragmentos de estelas sepulcrales, también bajas y alargadas, pero de sección de arco de herradura agudo, en vez de la corriente triangular. Descansan sobre un plinto sogueado. Otra igual se encontró entre los fragmentos descritos de *mqābrīyas*, en 1881-1882, al abrir los cimientos para el asilo del Temple [1]. No es forma insólita en los cementerios del resto del mundo islámico [2].

La *mqābrīya* sobre gradas abunda en los morabitos norteafricanos [3] y en Ifrīqiya, con fechas comprendidas entre 471 (1078) y 589 (1193) [4], en donde son muy estrechas y tienen altos plintos, las más viejas con fajas ornamentadas; de profusa molduración las posteriores. En cambio, en las de la Berbería central su plinto tiene caras lisas cubiertas de inscripciones. En la Qal'a de los Banū Ḥammād (Argelia) se encontraron varias, una de ellas de un ʿĪsà, fallecido en 525 (1130) [5]. Al Museo Stéphane Gsell, de Argel, fueron a parar seis *mqābrīyas*, algunas muy mutiladas, de las aparecidas en la Qal'a, de los años

Bol. de la Soc. Arqueológica Luliana, VI, Palma de Mallorca 1896, pp. 357-380; Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. 89 y lám. XXI.

[1] *Bab al-Kofol (Puerta de Santa Margarita). Antecedentes relativos a la Puerta de Santa Margarita de la Ciudad de Palma, remitidos a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando por la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos* (Palma 1908), pp. 19, 61, 77 y 121 y láms. VII y VIII.

[2] Procederán de otras semicilíndricas, alargadas, descansando sobre plinto rectangular, frecuentes en los cementerios romanos (Pierre Paris, Georges Bonsor..., *Fouilles de Bélo*, II, *La nécropole* [Burdeos 1926], p. 69 y lám. XI).

[3] Bourilly y Laoust, *Stèles funéraires marocaines*, p. 5.

[4] La mayoría de las tunecinas son de los últimos diez años del siglo XI y de la primera mitad del XII. Cerca de cuarenta con inscripción cataloga Slimane-Mostafa Zbiss en su *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie*. La altura varía de 10 a 34 centímetros y de 87 a 182 su longitud. También se ven en los cementerios de Bugía (Argelia) y dos incompletas guarda el Museo Arqueológico de la misma ciudad. Son de mármol y tienen inscripciones cursivas entre abundante ornato vegetal y alto plinto, muy moldurado, con sogueados. Carecen de fecha y nombre (General L. de Beylié, *La Kalaa des Beni-Hammad*, Paris 1909, pp. 108-109, figs. 2-3 y lám. XXIX).

[5] Está en el Museo de Tremecén. Las dos que en él se conservan tienen plinto elevado, con alguna decoración (G. Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptées*, Argel 1909, pp. 41-43 y lám. III ter).

488 (1095) y 535 (1143) [1]. Más a Occidente, en Marruecos, no tengo noticia de ninguna anterior a fines del siglo XIII [2]. Su uso parece haberse difundido en la época marinī. Abundan mucho en los cementerios de Fez, sobre todo las anepígrafas [3]. En el real de Chella hay cinco *mqābrīyas* de mármol, del año 750 (1349) la más vieja fechada; del 776 (1374) la más reciente [4]. Muy conocidas son las de los príncipes saᶜdíes, en su mausoleo de Marrākuš, del siglo XVI, cubiertas de profusa decoración. Cítase una en Ceuta de fines del siglo XVII [5]. En Marruecos no se usan actualmente. Las hay también en Sicilia [6], y el Museo de Malta conserva abundantes ejemplares de mármol. Sería interesante hacer un estudio descriptivo y cronológico de las existentes, revelador tal vez de las vías de su difusión.

[1] Georges Marçais, *Le Musee Stéphane Gsell, Musée des Antiquités et d'Art Musulman d'Alger, L'Art musulman* (Argel 1950), p. 55, y *Sur deux stèles funéraires hammâdites du Musée Stéphane Gsell*, apud *Bulletin de la Société Historique et Géographique de la Région de Sétif*, 1914, pp. 171-178. Once fragmentos de *mqābrīyas* de las encontradas en la Qalᶜa de los Banū Ḥammād, en las excavaciones Blanchet, posee el Museo de Constantina (Beylié, *La Kalaa des Beni-Hammad*, p. 89).

[2] Refiere Ibn Jaldūn que Abū Yūsuf, desde Algeciras, mandó a su hijo Abū Yaᶜqūb, a fines de 684 (1285), erigiese monumentos y *asnima* de mármol sobre ellos en las tumbas de su padre ᶜAbd al-Ḥāqq y de su hermano Idrīs. Esa palabra *asnima* parece designar a las que llamamos *mqābrīyas* (Henri Basset y E. Lévi-Provençal, *Chella, une nécropole mérinide*, Paris 1923, p. 11).

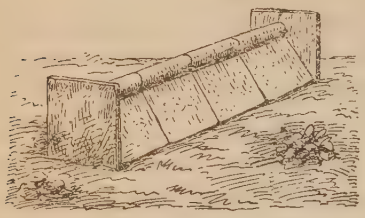
[3] A. Bel, *Inscriptions arabes de Fès* (Paris 1919), p 13, n (2).

[4] Estas *mqābrīyas* son de mármol. La de mayores dimensiones tiene 2,165 m. de longitud, 35 centímetros de ancho en la base y 27,5 de altura. La letra es cursiva y el epígrafe, de relieve, se extiende por los lados largos de la parte superior ataludada. Bajo ésta hay una serie de molduras escalonadas, una de ellas sogueada, descansando sobre un plinto, cuyas caras verticales están cubiertas de ornamentación, a base de arquillos lobulados en las dos más ricas. En el mismo lugar hay también varias *mqābrīyas* lisas, sin epígrafe ni ornato (Basset y Lévi-Provençal, *Chella*, pp. 34-38 y 130-135 y láms. I-II).

[5] *Tanger et sa zone*, en *Villes et Tribus du Maroc*, VII (Paris 1921), pp. 450-451 y lám.

[6] Referencias a *mqābrīyas* sicilianas en la obra de M. Amari, que no he podido ver, *Le epigrafi arabiche di Sicilia trascritte, tradotte e illustrate*, parte II: *Iscrizioni sepolcrali*, Palermo 1879-1881.

Se ha dicho que la forma de estas *mqābrīyas* recuerda el montón de tierra, el pequeño túmulo que señalaba las sepulturas en civilizaciones primitivas. Pero su antecedente parece más próximo: muchas tumbas romanas, paganas y cristianas (cementerio de Timgad [Argelia] por ejemplo), repartidas por todo el Imperio, formadas por dos filas de *tegulae* inclinadas, en sentido contrario, apoyadas por parejas, formando lomo, cerradas por otra en cada uno de sus extremos y a veces cubierta su arista de encuentro por *imbrices* en función de tapajuntas. Solían descansar sobre un macizo de fábrica de uno o más escalones. En España, entre otros muchos lugares, se han encontrado sepulturas semejantes en las ruinas de Belo (Cádiz) [1] y en Tarragona [2].



Sepulcro romano de tejas.

Cipos cilíndricos o fustes [3].

La estela cilíndrica está limitada casi exclusivamente en España a Toledo y su región. De las treinta inventariadas por Lévi-Provençal como de esa ciudad y sus contornos, diecinueve son cipos epigráficos, con letras cúficas de relieve en campos rectangulares situados en su parte alta, a los que a veces recuadra

[1] R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (Paris 1940), p. 547; *Les monuments antiques de l'Algérie*, por Stéphane Grell, t. II (París 1901), p. 42.

[2] En el cementerio romano-cristiano de Tarragona se encontraron 164 sepulturas de *tegulae* dispuestas formando lomo o doble vertiente. Claro que estaban bajo tierra, como las análogas del cementerio de Timgad que se reproduce (*Excavaciones en la necrópolis romano-cristiana de Tarragona*, Memoria redactada por el Delegado Director don Juan Serra Vilaró, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, Madrid 1929, pp. 15-17).

[3] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. XXIV.

otro epígrafe o un sencillo ornato (trenzado). A ellos hay que agregar otros dos, aparecidos con posterioridad a la publicación de esa obra [1]. Colocábanse, como se dijo, hincados a la cabecera de la tumba, dentro de un rectángulo de ladrillos clavados en tierra, de canto.

La estela cilíndrica más vieja subsistente es del año 391 (1001) y está en la iglesia de San Andrés de Toledo, aprovechada como fuste de una columna de apeo de un arco mudéjar [2]. Casi todas son de gentes fallecidas en el siglo XI, en 464 (1074) la de fecha más reciente. Hay otra, mudéjar y muy tardía, con epígrafe cursivo, de una Zahra muerta en 660 (1261-1262)[3]. De las que se conoce su procedencia, todas se hallaron en las afueras de la Puerta de Bisagra, en la amplia parte de la Vega comprendida entre las márgenes del Tajo y la ermita del Cristo de la Vega y el prado de San Isidoro. Un cipo funerario se encontró en Esquivias y otro en Guadalerzas, prueba de su difusión por la comarca.

Casi todos estos fustes sepulcrales son de mármol del país, pero también se labraron en caliza y arenisca. Algunos tienen un ensanchamiento, a modo de collarino, en su parte superior. La altura varía desde 56 centímetros hasta 1,45 metros y el diámetro desde 16 hasta 45 de aquéllos.

[1] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 52, 54-56, 59, 62-68, 72, 74, 75, 77, 79, 80 y 83, pp. 63-65, 67-68, 70-77 y 80. Los dos fustes sepulcrales no incluídos en el *Corpus* anterior aparecieron en la Vega de Toledo en 1931. En uno figura el epitafio de un tal Ibn Muhriz, fallecido en 451 (1059); el otro, de longitud excepcional — 2,35 metros — es del jurista Ibn Maslama, muerto en 467 = 1074 (E. Lévi-Provençal, *Deux nouvelles inscriptions arabes de Tolède*, apud *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, II, Madrid 1934, pp. 147-149). Amador de los Ríos registra otros dos fustes con epígrafes sepulcrales, uno en el torreón llamado Baño de la Cava y el otro en la casa n° 2 de la plazuela de los Molinos de San Sebastián, a orillas del Tajo (Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 120, 231 y 232). — Las estelas arábigas de Toledo en forma de losa son tan sólo cinco: tres de los años 370 (981), 401 (1010) y 441 (1049), y mozárabes las dos restantes, con epígrafe en árabe y en latín (Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 51, 53, 61, 81 y 82, pp. 62-63, 64, 69-70 y 78-79).

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, n° 52, p. 63.

[3] *Ibidem*, n° 83, p. 80.

A los fragmentos de *mqābrīyas* de Mallorca antes descritos, acompaña un trozo de fuste de columna de mármol gris, de procedencia desconocida, con una inscripción cursiva incompleta y confusa dentro de un rectángulo [1].

El cipo cilíndrico no es estela característica de la Península. Abunda en los cementerios islámicos de fuera de ella. En los de Túnez, Bizerta y Constantina suele estar coronado por un turbante. Tres sepulcrales de mármol blanco, con epígrafe, dos del año 428 (1037), de procedencia desconocida, hay en el Museo de Argel [2].

Cerámica sepulcral.

Ya se dijo cómo era frecuente sustituir los bordillos de piedra que cercaban el rectángulo de cada sepultura por ladrillos clavados en tierra por sus cantos. En Toledo solían ser de barro sin vidriar, con inscripciones alcoránicas en letras cúficas de relieve. Pero en otros lugares, como Málaga, Granada y Murcia, se vidriaba en blanco la mitad superior del ladrillo, excepto sus costados, ya que la inferior y éstos quedaban ocultos, y sobre el esmalte blanco extendíase una ornamentación azul a base de fajas con epígrafes cursivos, eulogias — muy frecuentemente la palabra *al-ᶜāfiya* (la salud, la paz), repetida varias veces [3] — y en el canto superior roleos de ataurique y dibujos geométricos, casi siempre en zigzag. Algunos de los ladrillos tienen mortaja en su extremo, sin duda para encajar con el inmediato y formar esquina [4].

[1] Amador de los Ríos, *El cementerio real de la Almudayna de Gómera* (*Bol. de la Soc. Arqueol. Luliana*, VI, pp. 379-380).

[2] Marçais, *Le Musée Stephane Gsell, L'art musulman*, p. 55.

[3] G. J. de Osma, *Los letreros ornamentales en la cerámica morisca del siglo XV* (*Cultura Española*, II, Madrid 1906, pp. 473-483).

[4] En Córdoba hay ladrillos sepulcrales con inscripciones en el canto y en las caras. En el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, se conservan dos enteros y varios fragmentos de ladrillos sepulcrales vidriados, procedentes de Andalucía. Las dimensiones medias de los primeros son 28 × 14 × 5,5 centímetros; la

Aunque son muy escasas las estelas cerámicas subsistentes, abundarían en ciudades de gran industria alfarera, como Málaga, Granada y Murcia. Las conservadas son de escaso tamaño, del tipo llamado discoidal, con dos orejas divergentes. Estelas discoidales se encuentran en muchos pueblos y en civilizaciones muy remotas. Sobre su origen y significación se han escrito bastantes páginas y emitido variadas hipótesis [1].

Las hispanomusulmanas son placas de barro, que se hincaban verticalmente en la cabecera de la tumba — ignoramos si otra de menos importancia la acompañaría a los pies, como es probable — con una parte inferior rectangular, sin vidrio, que quedaba oculta, y sobre ella un disco en forma de almendra, con dos orejas divergentes, como se dijo, que era la vidriada. La ornamentación se extendía por una o las dos caras y los cantos, según los casos.

De loza dorada es una procedente de Huelva, en cuyo frente figura una inscripción, en letra cursiva, epígrafe sepulcral del joven estudiante al-Ŷabalī, fallecido en 811 (1409). Cubre el frente posterior decoración de ataurique en torno a un motivo central, también vegetal [2]. En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay otro ejemplar de estela discoidal, de loza dorada, que antes estuvo en la colección de don Antonio Vives, hallado en Málaga. Sus ornatos y epigrafía, religiosa al parecer, están casi borrados.

altura de la faja superior, vidriada, es de unos 7. En las excavaciones realizadas en la Qal'a de los Banū Ḥammād hace algunos años se encontraron ladrillos planos, de 27 × 18 × 3,5 a 4 centímetros, con tres cuartas partes de su superficie cubierta de esmalte verde. Sin duda tendrían análogo destino sepulcral que los españoles (Beylié, *La Kalaa des Beni Hammad*, p. 57 y figura 31; G. Marçais, I, *Les poteries et faïences de la Qal'a des Benî Hammâd* [*XI siècle*], Constantina 1913, p. 10).

[1] E. Frankowski, *Estelas discoideas de la Península Ibérica* (Madrid 1920). Abundan en los cementerios norteafricanos.

[2] La estela apareció, con otros restos cerámicos, en una casa lindante con el convento de Agustinas de Huelva, bajo la cual debió de haber una necrópoli islámica (Eduardo Díaz, *Herba, ciudad de Tartesos*, en *Vell i Nou*, época II, 1921, vol. II). En Manises y Valencia también se han encontrado estelas y epitafios cerámicos (*Cerámica del Levante español, Siglos medievales*, por Manuel González Martí, tomo II, Alicatados y azulejos, Barcelona 1952, pp. 206-212).

De Granada proceden otras dos conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, con ornamentación azul. En el anverso de una de ellas, de 27 centímetros de altura, se repite, como único tema, la palabra *al-ᶜāfiya* en varias líneas. Adornan los cantos roleos de ataurique. De la otra tan sólo subsiste la parte superior, por la que se extiende decoración vegetal, también azul [1]. Ya se dijo cómo en Málaga habían aparecido *mqābrīyas* de barro vidriado, de color verde, sin letrero ni decoración.

La epigrafía funeraria.

La literatura grabada en las estelas de los cementerios islámicos de España suele reducirse a frases hechas independientes del lugar y de la época, fórmulas piadosas repetidas y citas alcoránicas sin la bella y elegante concisión ni el cálido sentimiento humano de algunos epitafios romanos. Los textos funerarios suelen reducirse al nombre, filiación y títulos de los sepultados, gentes de muy varia condición social; la fecha de su muerte; con menos frecuencia la de su nacimiento o edad alcanzada; profesión de fe, versículos del Alcorán e invocaciones religiosas. Estos epitafios, de tradición oriental, repiten sus fórmulas con abrumadora monotonía. Varían los granadinos nazaríes, por su inusitado lujo verbal y su prosa rimada [2].

Algunas gentes se hacían esculpir en vida su epitafio, al que bastaba agregar luego la fecha del fallecimiento. Otros invitaban a los que los leyesen a invocar a Dios en favor del allí sepultado. ᶜAlī b. Abī Ŷaᶜfar Ibn Hamuško mandó grabar sobre su tumba, en Segura (Jaén), los siguientes versos:

No deseo la perennidad de mi sepulcro, ya que mi cuerpo, en él encerrado, no puede alcanzarla.

[1] José Ferrandis Torres, *Estelas cerámicas* (Al-Andalus, III, 1935, páginas 179-180, láms. 14, 15 y 16).

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. xx-xxv.

Pero espero que el que pase junto a mi tumba se dignará detenerse, pues me beneficiará su invocación en mi favor.

Por el sendero que conduce a la muerte caminan todos los vivos, con la seguridad de alcanzar un día su aniquilamiento [1].

En una *mqābrīya* almeriense llevada a Montpellier, a la que antes se aludió, figura un pequeño poema fúnebre *(marṯiyya)* en elogio del difunto.

La letra de la mayoría de estas estelas es cúfica angular de relieve. Evoluciona con más lentitud que la semejante oriental [2]. El más antiguo epitafio con inscripción cursiva se encuentra en una losa con arcos ciegos de un *šayj* almohade, fallecido en 587 (1191), conservada en el Museo Arqueológico de Córdoba [3]. El epígrafe, en el interior de los dos arcos de herradura aguda, es de letras cúficas, pero le rebordea una faja con inscripción cursiva torpe y mal trazada. En un fragmento de *mqābrīya* de Mallorca, sin fecha ni nombre del sepultado, figuran también los dos tipos de escritura.

Totalmente cursivos, y de no más perfecta traza que los de la de Córdoba, son los epígrafes de una estela de Mértola (Portugal), con epitafio de un individuo muerto en 598 (1201) [4] y de una *mqābrīya* procedente de Vinaroz, hoy en Orihuela, de otro fallecido en 639 (1241) [5]. No son mejores el di-

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 105; trad., p. 129.

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. XXVIII-XXXVI.

[3] *Ibidem*, nº 28, pp. 34-35. Según Lévi-Provençal, la escritura cursiva aparece en Berbería a fines del siglo V h. (1010-1107). En Ifrīqiya hay alguna *mqābrīya* del año 490 (1096), con inscripciones cúfica y cursiva florida, a la par; cursiva la tienen otras de 499 (1105), 510 (1116), 515 (1121), etc. (Slimane-Mostafa Zbiss, *Inscriptions de Tunis et de sa banlieu*, nºs 14, 21, 22, 37, 40, etc., pp. 54-55, 58-60, 68-69, etc.).

[4] Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 15 y 263-265. Otra lápida de la primera mitad del siglo XIII, con inscripción cursiva, hay en Portugal, pero no es funeraria; conmemora la construcción de una torre fuerte (*burŷ*) en Silves, en 624 (1227). Está en el Museo Arqueológico del Infante don Enrique, en Faro (Nykl, *Algunas inscripciones árabes de España y Portugal*, apud AL-ANDALUS, V, pp. 403-407; E. Lévi-Provençal, *L'inscription almohade de Silves*, apud *Mélanges d'études portugaises offerts à Mr. Georges Le Gentil*, 1949, pp. 257-262).

[5] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 89, p. 88.

bujo y la traza de la inscripción cursiva de la estela de Jaén, de 661 (1263), en el Museo Arqueológico de Córdoba [1].

La vida en torno a las tumbas [2].

Ni tan mezclados con la vida urbana como los cristianos hasta los comienzos del siglo pasado, ni tan apartados de ella como los actuales — la civilización moderna huye de los muertos, los aleja y frecuenta lo menos posible [3] —, los cementerios islámicos, situados extramuros y junto a las puertas de la ciudad, quedaban integrados en su flujo y reflujo cotidiano. El recuerdo de los desaparecidos permanecía siempre presente entre sus familiares y amigos.

Esa situación de los cementerios era un obstáculo para el desarrollo de la ciudad y la formación de arrabales exteriores inmediatos. A veces su crecimiento desbordaba los límites de los fonsarios y alteraba el reposo de sus pobladores. En la Sevilla almorávid de hacia 1100, por ejemplo, en pleno crecimiento, letrinas y cloacas descubiertas y construcciones parásitas se habían instalado entre las tumbas, y la cercanía de los edificios permitía curiosear indiscretamente desde sus puertas y ventanas a las mujeres que acudían a los osarios con fines más o menos piadosos. Si estaban próximas las tenerías, como ocurría en la misma ciudad andaluza en la época citada, y en algún cementerio de Fez en otras mucho más recientes, curtidores y pergamineros aprovechaban las sepulturas para extender sobre ellas sus pieles u otros productos de la industria local.

[1] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 158, pp. 139-142.

[2] Sobre los entierros y ceremonias fúnebres pueden verse: Julián Ribera, *Ceremonias fúnebres de los árabes españoles*, en *Disertaciones y opúsculos*, II, pp. 249-256; Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid 1915), pp. 285-294, y Lévi-Provençal, *Histoire de l'Esp. musulmane*, III, (Paris 1953), pp. 101 y 406-407).

[3] «¿De dónde viene este miedo de la muerte, que ha crecido tanto arrimado a la ignorancia, que aun oírla nombrar no quiere alguno, como si por el oído secretamente se le entrara?», preguntaba Quevedo (*La cuna y la sepultura*).

A veces producíase el hecho contrario: en barrios despoblados — en Almería, por ejemplo — se instalaban cementerios entre los restos de las viviendas en ruinas. El flujo y reflujo de la ciudad alcanzaba a los fonsarios, invadiéndolos unas veces, instalando otras las tumbas en los solares de los barrios deshabitados.

Tras el sepelio de una persona venerada, por su rango, santidad, sabiduría o buenas obras, las gentes acudían con frecuencia a su sepulcro. Múltiples casos de estas visitas refieren los biógrafos hispanomusulmanes. Ibn Baškuwāl cuenta que la muerte de Abū-l-ᶜAbbās de Elvira en los primeros años del siglo XI causó gran tristeza y los cordobeses iban en continua romería al cementerio del Arrabal *(maqbarat al-Rabaḍ)* de esa ciudad, donde fué enterrado, para orar y bendecirlo [1].

Los viernes, sobre todo después de la oración en la mezquita mayor, los caminos que conducían a los cementerios estaban concurridos por una muchedumbre de ambos sexos, que en ellos se mezclaban. Jóvenes elegantes entablaban conversación con las mujeres que iban solas, como — cuentan Ibn Ḥazm y Ḍabbī — hizo el poeta al-Ramādī al encontrar a la hermosa doncella esclava Jalwa junto al mausoleo de los Banū Marwān, en el cementerio cordobés del Arrabal [2].

Entre las tumbas se levantaban tiendas, en las que las mujeres permanecían largo rato con el pretexto de huir de las miradas indiscretas, buen incentivo para acrecentar el deseo y el vicio de conquistadores y libertinos que, en busca de buenas fortunas, acostumbraban ir a las necrópolis para seducir a las mujeres que las frecuentaban [3]. Esas tiendas, en la Sevilla almo-

[1] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, p. 53, citado por don Julián Ribera y Tarragó, *Un monasterio musulmán en Denia*, apud *Disertaciones y opúsculos*, II, Madrid 1928, p. 203.

[2] *El collar de la paloma*, traducido del árabe por Emilio García Gómez (Madrid 1952), pp. 101 y 313; Ḍabbī, *Bugya*, Bib. Arab. Hisp., III, pp. 100-101; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, p. 440.

[3] Ibn al-Munāṣif (563-620 / 1169-1223), cadí que fué de Valencia y Murcia, refiere que en al-Andalus los cementerios eran lugares de paseo muy frecuentados por hombres y mujeres que en ellos se mezclaban; también alude a las tien-

rávid, sobre todo en verano, cuando a la hora de la siesta estaban desiertos los caminos, se convertían en lupanares. Además de los mozos, estacionados los días de fiesta en los caminos, entre las tumbas, para acechar el paso de las mujeres, también acudían vendedores a contemplar los rostros descubiertos de las enlutadas, relatores de cuentos e historias, decidores de la buenaventura y músicos. Al-Jušanī copia un relato de otro autor sobre un cadí de Córdoba que mandó hacer trizas un instrumento musical tocado por unos esclavos en la citada *maqbarat al-Rabaḍ* [1]. A juzgar por las censuras de un severo tratadista de *ḥisba* como Ibn ʿAbdūn, el abuso llegaba hasta beber vino sobre las tumbas [2].

En suma, los cementerios hispanomusulmanes eran escenarios en los que rebosaba extramuros la vida, comprimida en las angosturas urbanas; la vida humana con su mezcla eterna de espíritu religioso y santidad y de concupiscencias y pasiones desbocadas. Junto a la tumba «que aguarda con sus fúnebres ramos» la carne tentaba «con sus frescos racimos» [3].

Münzer fué testigo en 1494, en la parte nueva del gran cementerio de la Puerta de Elvira de Granada, de una poética y bella escena, buen colofón de estas notas sobre el fluir de la vida cotidiana en la ciudad de los muertos. Terminado de enterrar un cadáver, sentáronse junto a su tumba un sacerdote *(sic)*, que

das levantadas entre las sepulturas (M. Talbi, *Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XV siècle*, apud *Arabica*, I, Leiden 1954, p. 303). A esas tiendas parece referirse asimismo Ibn ʿAbdūn en su tratado de *ḥisba*, al que pertenecen todas las referencias que figuran en estas páginas sobre la Sevilla almorávid (E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ʿAbdūn*, Madrid 1948, § 53, pp. 96-97).

[1] Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 255.

[2] Lévi-Provençal y García Gómez, *El tratado de Ibn ʿAbdūn*, §§ 52-55, pp. 94-98. — También en la sociedad cristiana medieval de Occidente, las gentes celebraban fiestas y dejaban en libertad sus pasiones más humanas sobre las tumbas. En algunos cementerios se plantaban frutales, se paseaba, hasta se daban bailes y se amaba (Camille Enlart, *Manuel d'Archéologie française*, I).

[3] Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza* (Madrid 1905), XLI, página 169.

cantaba vuelta la cabeza hacia mediodía, mientras siete mujeres vestidas de blanco esparcían ramos de oloroso arrayán sobre su reciente sepultura [1].

Los cementerios de las ciudades hispanomusulmanas.

Córdoba. — Doce cementerios principales cuenta Lévi-Provençal en la Córdoba musulmana [2]. Tal vez pudiera agregarse alguno más:

1) *Maqbarat Umm Salama*, así llamado con el nombre de una piadosa princesa real, prima hermana y esposa de Muḥammad I [3]. Era uno de los más extensos, si no el más extenso de Córdoba. Estaría en el *rabaḍ masŷid Umm Salama*, al norte de la ciudad; según Ibn al-Abbār, al lado contrario de la *bāb al-Yahūd* o *bāb Luyūn* [4], no lejos del *masŷid Kawṯar* y cerca de un cementerio judío [5]. En él se cita el *masŷid al-Ḍiyāfa* [6]. Los biógrafos refieren entierros en esta necrópoli desde 432 (1040) hasta 529 (1134-1135) [7]. En su recinto reposaba al-Bakrī, fallecido en 487 (1094) [8].

[1] Mŭnzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 39-40. No hay nada más acogedor — ha escrito Georges Marçais refiriéndose a los norteafricanos actuales — que un cementerio musulmán. Todos los viernes las mujeres van con sus hijos a visitar los difuntos de la familia. Antes de partir, plantan flores cortadas sobre las sepulturas y esparcen migas de pan o vierten en pequeños cuencos excavados en la tierra unas gotas de agua que los pájaros acuden a beber (*Tlemcen*, por Georges Marçais, Paris 1950, p. 69).

[2] Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle* (Paris 1932), página 209, e *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 380, n. 2.

[3] Ibn Ḥazm, *Ŷamharat al-ansāb*, p. 91, citado por Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, p. 380.

[4] Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.620. Llamada por los cristianos puerta del Osario.

[5] Ibn Baškuwal, *Ṣila*, nº 672, p. 300, citado por Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 229.

[6] *Takmila*, I, p. 125; *Ṣila*, p. 299.

[7] Rafael Castejón, *Córdoba califal (Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. VIII, 1929, p. 307).

[8] *Ṣila*, biog. nº 628.

2) *Maqbarat Ḥalāl.* Debía de hallarse inmediato al anterior o formar parte de él, pues se dice estar separado del cementerio judío por el camino que arrancaba al norte de Córdoba [1].

3) *Maqbarat Ibn Ḥāzim* [2].

4) *Maqbarat al-Rabaḍ.* Había en Córdoba dos cementerios del Arrabal, uno antiguo *(ʿĀtīqa)* [3], otro más reciente, llamado algunas veces *rawḍat al-Ṣulaḥā'* (necrópoli de los Santos) [4].

El antiguo — primero, al parecer, de los islámicos cordobeses —, lo fundó al-Samḥ, llegado a España el año 100 (719-720), siguiendo las instrucciones del califa ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, en un valle o llanura baja, al otro lado del Guadalquivir, en terrenos que pertenecían al quinto del califa [5]. Así, cuando el puente estaba roto, como ocurrió en el año 439 (1047), había que llevar a enterrar los cadáveres en barca a ese cementerio de *al-rabaḍ al-qiblī* [6], inmediato a la *muṣallà al-Rabaḍ*, con cuyo nombre a veces se conocía, en el que estaban los mausoleos de los Banū Marwān [7] y alguna capilla funeraria. En el siglo IX, el juez cordobés al-Aswar ben ʿUqba, nombrado por ʿAbd al-Rahmān II, dictó un auto o providencia señalando los límites de este cementerio del Arrabal. Otro juez, en el siglo siguiente, Aḥmad ben Baqī, refiere al-Jušanī, testigo presencial del hecho, fué a caballo con los faquíes a dicha necrópoli, y procedió a deslindarla con ese documento a la vista [8].

En la *maqbarat al-Rabaḍ* recibieron sepultura en los años 349 (960) y 350 (961), respectivamente, Yaḥyà ben Ḥasan y Ḥasan ben Muḥammad, pertenecientes a la familia real de los

1 *Ṣila*, nº 672, p. 300. La vocalización del nombre Ḥalāl es incierta, según Lévi-Provençal.

2 *Ṣila*, p. 138.

3 *Ṣila*, pp. 118 y 173.

4 *Takmila*, I, p. 130.

5 Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 25: trad., p. 35; *Fatḥ al-Andalus*, trad. González (Argel 1889), p. 28; *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. Ribera, texto, pp. 12-13 y 205-207; trad., pp. 9 y 176-178.

6 *Ṣila*, nº 703, p. 325.

7 [Ibn Ḥazm], *El collar de la paloma*, traducido del árabe por García Gómez, pp. 101 y 313; Ḍabbī, *Bugya*, Bib. Arab. Hisp., III, nº 1.451.

8 Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 106.

idrīsíes [1]. En él fué enterrado el historiador Ibn Ḥayyān en 469 (1076). Seguía en uso en el siglo siguiente.

Con motivo de la reciente construcción de la barriada obrera de la Sagrada Familia, en el llamado Campo de la Verdad, a la entrada del puente, en la orilla izquierda del Guadalquivir, solar del cementerio del Arrabal, se han encontrado gran número de epitafios, fragmentos en su mayoría, y entre ellos varias lápidas de mujeres del círculo familiar de Muḥammad I, de ᶜAbd Allāh y de ᶜAbd al-Raḥmān III antes de proclamarse califa, con fechas comprendidas entre los años 268 (881) y 312 (924) [2]. Como una parte del cementerio se hallaba en un acusado meandro del río, las avenidas han ido llevándose las tierras de la orilla y destruyendo las sepulturas inmediatas al cauce.

5) *Maqbarat al-Ruṣāfa* o *maqbarat Furāniq*. Estaría en el *rabaḍ al-Ruṣāfa*, al norte de la ciudad.

6) *Maqbarat Ibn al-ᶜAbbās* o *Banī-l-ᶜAbbās*. Llamábase también, a todo él o a una parte, *maqbarat al-Siqāya*, pues éste se describe como inmediato a las casas de los Banū Hābil, extramuros de la *Bāb ᶜAbbās*, que se abría en el lienzo oriental de la cerca de la Ajarquía [3]. Asimismo ha de identificarse con la *maqbarat al-Burŷ* (cementerio del Torreón), próximo al arrabal de igual nombre, extendido a lo largo de la antigua calzada romana *(al-sikka al-ᶜuẓmà)* que salía de la *madīna* por la puerta oriental de ᶜAbd al-Ŷabbār o de Toledo [4]. Se citan enterramientos en él en los años 328 (939) y 397 (1006). A principios de 1199 fué trasladado el cadáver de Averroes, fallecido en Marrākuš el 7 ṣafar 595 (10 diciembre 1198), desde el cementerio de la puerta de Tagazūt de esa ciudad al panteón de su familia en el de Ibn ᶜAbbās, en Córdoba [5].

[1] Maqqarī, adapt. Gayangos, II, p. 145.

[2] M. Ocaña Jiménez, *Nuevas inscripciones árabes de Córdoba* (Al-Andalus, XVII, 1952, pp. 379-388).

[3] *Takmila*, ed. de la *Miscelánea*, nº 2.029, p. 561, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 380.

[4] Ibn Sahl, *Aḥkām Kubrà*, fº 212 *v* del ms. de Rabat, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 373; *Takmila*, p. 279..

[5] H. de Castries, *Les sept patrons de Marrakech (Hespéris*, IV, 1924, página 289).

7) *Maqbarat Abī-l-ᶜAbbās al-Wazīr*. A este cementerio conducía la *zuqāq* (calle) *Daḥīm* [1].

8) *Maqbarat Qurayš*. Debía su nombre a ᶜĀmir ibn ᶜAmr al-Quraší, que lo fundó poco tiempo después de la conquista [2], lo mismo que la inmediata puerta — *Bāb ᶜĀmir* — que se abría al noroeste de la *madīna* cordobesa, a cuya salida estaba [3]. Maqqarī sitúa ese cementerio en el arrabal al oeste de Córdoba y al sudoeste de la mezquita *al-Sudda al-Kubrà*, no lejos de la casa en que habitaba al-Mundīr, sepultado en él en 355 (966) [4]. Otra mezquita había en un arrabal a su saliente llamada *masŷid maqbarat Qurayš* [5].

En esta necrópoli fué enterrado en 303 (915), Abān, hijo del *imām* ᶜAbd Allāh [6], y en 367 (977) el historiador Ibn al-Qūṭiyya [7].

9) *Maqbarat Qalā* [8].

10) *Maqbarat Mutᶜa*. Debía su nombre a una concubina así llamada de al-Ḥakam I, que costeó el cementerio y la construcción de la mezquita — *masŷid Mutᶜa* —, según recordaban todavía los cordobeses de los siglos XI y XII [9]. Ignórase

1 *Ṣila*, p. 246.

2 Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, pp. 52-53; *Aḫbār maŷmūᶜa*, texto, p. 63; trad., p. 67.

3 Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-Siyarā*, edic. Dozy, p. 52, citado por Manuel Ocaña Jiménez, *Las puertas de la medina de Córdoba* (Al-Andalus, III, 1935, p. 149). La *Bāb ᶜĀmir*, llamada después de la Reconquista puerta de los Gallegos, fué mandada abrir por orden de ᶜAbd al-Raḥmān III en 303 = 916 (*Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edic. y trad. por Lévi-Provençal y García Gómez, p. 120).

4 Maqqarī, adapt. Gayangos, II, p. 468, n. 42. Ibn 'Iḏārī, en el *Bayān* (II, texto, p. 175; trad., pp. 279-280), sitúa la *maqbarat* de Qurayš en el arrabal (*rabaḍ*). En la casa nº 13 de la calle de Rey Heredia, en Córdoba, se halló un fragmento de lápida sepulcral de un tal al-Ŷaᶜfarī, sepultado en el cementerio de Qurayš (Ocaña Jiménez, *Nuevas inscripciones árabes de Córdoba*, apud Al-Andalus, XVII, pp. 387-388).

5 García Gómez, *El collar de la paloma*, p. 133.

6 Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 175; trad., pp. 279-280.

7 Francisco Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Madrid 1898), p. 85.

8 Vocalización incierta, según Lévi-Provençal.

9 *Ṣila*, pp. 48 y 179; Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 380.

si la última era la *masŷid Abī Liwā* o *al-Zaytūna*, emplazada junto al cementerio [1]. Próximo estaba también un cementerio de mozárabes, a los que se prohibió a comienzos del siglo X, a consecuencia de una denuncia del almotacén, si damos crédito a una consulta reproducida por Ibn Sahl, atravesar el cementerio islámico con los carros que llevaban los cadáveres de sus correligionarios a enterrar en la necrópoli cristiana [2].

11) *Maqbarat Mu'ammara*, cementerio costeado por Mu'ammara, concubina de ᶜAbd al-Raḥmān II [3]. En él fué enterrado en 361 (971) o en 371 (981), al-Jušanī, autor de la *Historia de los jueces de Córdoba* [4]. Ignórase su emplazamiento.

12) *Maqbarat Naŷm*. Lo único que se sabe es que en él había una palmera [5].

13) *Maqbarat Balāṭ Mugīṯ*. Mencionado por al-Jušanī [6]. Estaría junto al arrabal del mismo nombre, al occidente de Córdoba [7].

Sevilla. — A Ibn ᶜAbdūn debemos muy curiosos datos, varios insertos en páginas anteriores, sobre los cementerios sevillanos a principios del siglo XII, en la época almorávid. Ciudad entonces populosa, no tenía necrópolis proporcionadas al número de sus habitantes. Antes, a comienzos del reinado de al-Muᶜtamid (461-484=1068-1091), Abū Ŷaᶜfar Ibn al-Farrā' mandó demoler por orden del gobierno las casas y chozas que abusivamente se habían levantado en el cementerio. Por entonces, el almotacén Ibn Šihāb, el año de la gran hambre, probablemente la causada por la larga sequía a la que hay referencia

1 *Ṣila*, p. 351.

2 Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, pp. 225-226.

3 *Ibidem*, p. 380.

4 Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, p. 77.

5 *Ṣila*, pp. 27-28.

6 Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 74.

7 Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, según cita de Francisco Codera, *Contenido de las cien primeras páginas de la Assilah de Aben Pascual* (B. R. A. H., II, 1882, p. 167), menciona un cementerio en Córdoba junto al paseo de invierno, de ignorada localización.

para Badajoz en el reinado de al-Mutawakkil (473-487 = 1081-1094), mandó quitar las tinajas que había junto a la mezquita [del barrio] de los Alfareros para convertir aquel sitio en cementerio. La falta de espacio motivó más tarde que se enterrasen los cadáveres unos sobre otros, por lo que Ibn ʿAbdūn pedía la adquisición, a costa del Tesoro, del terreno conocido por Faddān Ibn al-Maris y otros para establecer en ellos necrópolis. Sin duda a consecuencia del reducido tamaño de los cementerios respecto a la población de Sevilla, las fosas se hacían muy angostas. El mismo autor cuenta haber visto sacar tres veces un cadáver de la tumba por no caber en ella, e introducir otro a fuerza de apretar [1].

No se conoce más cementerio islámico en Sevilla que la *maqbarat al-Ṣulaḥā'*, en el exterior de la *bāb Maqarana*, en el que se cita un sepelio en 610 (1213) [2]. En documentos de la Sevilla cristiana medieval figura repetidamente un osario inmediato al prado de Santa Justa, situado extramuros, a su nordeste, entre las puertas de Carmona y Córdoba, del que se incautó el concejo en 1502 por orden de los Reyes Católicos. Ignórase si ese cementerio de mudéjares lo fué antes de los vecinos de la Sevilla islámica. Extraña la pobreza de la ciudad en epitafios procedentes de ellos; tan sólo dos publica Lévi-Provençal, losas rectangulares de fallecidos en 505 (1111) y 412 (1022), respectivamente [3].

Toledo. — En la expedición del verano de 318 (930), al-Nāṣir llegó al frente de sus tropas a las inmediaciones de Toledo con la firme decisión de someter definitivamente a sus siempre rebeldes vecinos. Instalóse en el cementerio inmediato a la puerta de la ciudad, como lugar más a propósito para combatir la antigua corte visigoda. Ibn ʿIḏārī, al que se debe la noticia, no dice el nombre de la puerta ni del cementerio [4]. ¿Sería la septentrio-

[1] Lévi-Provençal y García Gómez, *El tratado de Ibn ʿAbdūn*, §§ 52 y 149, pp. 94-95 y 148.

[2] Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, ed. Bel y Bencheneb, p. 200.

[3] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 33 y 30 bis, pp. 42 y 43-46.

[4] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 218; trad., p. 336.

nal *bāb Šāqra*, abierta en la parte de la cerca no rodeada por el Tajo? Es muy probable [1].

La existencia de este ingreso, abierto en el arrabal de Toledo, y la de su cementerio extramuros, situado a su salida, consta explícitamente en el año 400 (1010). Ibn Baškuwāl dice murió en esa fecha y fué enterrado en la *ḥawma* (parte de una ciudad o barrio) de *bāb Šāqra*, en el arrabal de Toledo, Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿUbayda al-Umawī, conocido por Ibn Maymūn [2]. No hay noticia de ningún otro cementerio en esa ciudad.

Cerca de la puerta de Bisagra, en el mismo lugar, seguía el cementerio de los musulmanes mudéjares después de la conquista. Un documento mozárabe de 1210 se refiere a la venta de una tierra de alcacer en el término del cementerio de los musulmanes, cerca de la *bāb al-Šāqra* [3].

A fines del siglo XIV llevaron a enterrar al osario de los mudéjares toledanos, cerca de la puerta de Bisagra, junto a donde más tarde se fundó el convento de San Bartolomé de la Vega, a una mora acaudalada, doña Fátima, que había estado en la corte al servicio inmediato de los reyes don Enrique II de Trastamara y su mujer doña Juana [4].

El cementerio se prolongaba hacia norte, por lo menos hasta la ermita mudéjar de San Eugenio. Un *Memorial* de 1576 dice que a sus espaldas «hállanse... muchos lucillos de sepulcros de Judíos y Moros, hechos de ladrillos y cubiertos con pilas de

[1] *Al-Šāqra* — la Sagra — era la comarca que se extendía al norte de Toledo, entre el Tajo y los actuales confines de la provincia de Madrid.

[2] *Ṣila*, p. 23. Un documento mozárabe toledano de 1175 se refiere a la venta de una casa en el *rabaḍ de bāb Šāqra*, en la *ḥawma* de Santiago (*Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia, vol. I, Madrid 1926, doc. nº 121, pp. 87-88).

[3] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 379, páginas 318-319. Al dorso del documento se lee: «Esta es carta del alcacer, cerca del fosario de los moros».

[4] Narciso Estenaga Echevarría, *Condición social de los mudéjares en Toledo durante la Edad Media* (*Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, t. V, a. VI, 1924, p. 17).

piedra berroqueña» [1]. Por los mismos años, el doctor don Pedro Salazar de Mendoza describía en los siguientes términos, en su *Chronicón del cardenal don Juan Tavera*, el sitio del Hospital de Afuera, del que era administrador: «Muéstranse también al norte otros edificios pequeños, sueltos, que sin dubda son sepulturas y enterramientos de Gentiles, Judíos y Moros. De Gentiles parecen en la manera de labrar. De Judíos, porque algunos tienen dos bovedillas, como las usaron los hijos de Israel. De Moros, en unos pilarejos de mármol, en que está escrito en lengua arábiga los que en muchos de ellos están enterrados» [2].

Al realizar en 1845 las obras necesarias para hacer un cementerio destinado a los canónigos en el Cristo de la Vega, descubriéronse tres fragmentos de estelas sepulcrales con epígrafe, cilíndrico uno de ellos, de un ʿAbd Allāh b. ʿAbbād, fallecido en 445 (1053).

En 1887 y 1888, al abrir el camino del actual cementerio, a unos 800 metros de la puerta de Bisagra y entre las ermitas de San Roque y San Antón, a un metro poco más o menos de profundidad, se hallaron crecido número de enterramientos formados por bóvedas de rosca de ladrillo, de mala construcción. «Desarraigadas y entre la tierra... hallóse con los sepulcros bastantes columnillas de piedra, semejantes por sus dimensiones y su forma a las que en la Vega son tan frecuentes» [3].

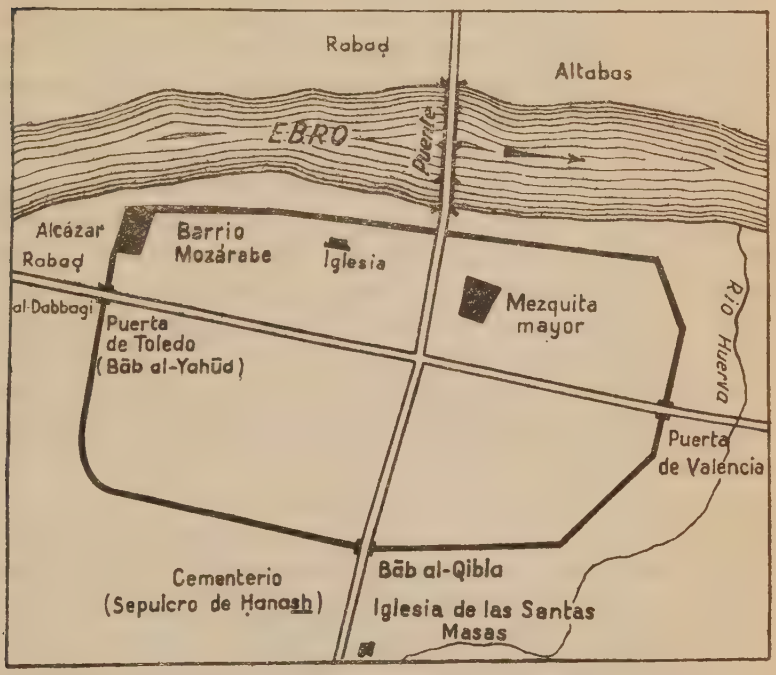
Debió de haber en Toledo más de un cementerio en la Vega: el de Santa Leocadia de Afuera (hoy Cristo de la Vega), que llegaba a las orillas del Tajo, y el de la puerta de Bisagra, pues entre uno y otro lugar — en ambos se han encontrado sepulturas — media una distancia de unos 500 metros. Y los 800, aproximadamente, entre el último y las tumbas halladas en 1887-1888 parece superficie excesiva para que la necrópoli se extendiera por esos tres lugares sin solución de continuidad.

[1] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo*, por Luis Hurtado Mendoza Toledo (*El Arte en España*, VII, Madrid 1868).

[2] Antonio Martín Gamero, *Historia de la ciudad de Toledo* (Toledo 1862), n. 17, p. 41.

[3] Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 225-228.

Zaragoza. — Pocos años después de adueñarse de esta ciudad los musulmanes existía en ella un cementerio extramuros llamado *maqbarat bāb al-Qibla* (cementerio de la puerta meridional), sin duda por la proximidad a ese ingreso. En dicha ne-



Plano esquemático de la Zaragoza islámica con su cementerio extramuros, según Lévi-Provençal.

crópoli recibieron sepultura los ilustres *tābiʿūn* Ḥanaš b. ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī (m. en 100 / 718-719), edificador de la mezquita de Zaragoza, y ʿAlī b. Rabāḥ al-Lajmī (m. en 114/732) [1]. En otro texto anterior se dice que el entierro del primero tuvo lugar en el cementerio inmediato a *bāb al-Yahūd* (Puerta de los Judíos) [2]. Concreta más Asso al afirmar que el cementerio de

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., p. 119.

[2] «Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España», tomadas de «La

los moros se extendía entre la iglesia del Carmen y la de Santa Engracia, hasta que Pedro IV mandó en 1337 que lo trasladasen fuera de los muros nuevos[1].

No se conserva en Zaragoza resto alguno epigráfico de monumento sepulcral.

Huesca. — Consta la existencia en Huesca de dos cementerios. Uno de ellos, llamado «almecora» en documentos de los siglos XII y XIII, estaba a oriente de la ciudad, entre la puerta de Montearagón (actual Porteta, en la calle del Desengaño), y el río Isuela, junto a éste [2]. El otro, situado en un campo que aún se conocía en 1426 por «Almacoriellya», sería más reducido, a juzgar por ese, al parecer, diminutivo. Su emplazamiento era cerca del muro de tierra, al oeste de Huesca, entre ella y San Jorge [3]. En 1272, donaba el monarca aragonés Jaime I, «Lalmicorella» a Pedro Garcés [4]. Ante la reclamación de los moros, estando el monarca en Valencia, el 1° de julio de 1273, firmó una disposición por la que prohibía a los frailes predicadores o de otra orden emplear en edificios la piedra extraída del cementerio de la Almecorella; la donación a Garcés sería válida si los mo-

noble carta dirigida a las comarcas españolas», apud *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés,* trad. de Ribera, pp. 169-170. El señor García Gómez cree que ese texto procede de un manuscrito del *Faṯh al-Andalus.*

1 Cartulario de la Ciudad, t. II, f° 212, citado por Ignacio de Asso, *Historia de la Economía política de Aragón*, Zaragoza 1947, p. 199.

2 En 1186 se vendía en Huesca un campo sito en el lugar conocido por la Almecora de la puerta de Montearagón. Lindaba al este con aquélla; al sur, con el río Isuela, y al oeste con el monte (Cartulario del Temple de Huesca, f° 28, citado por Ricardo del Arco, *La catedral de Huesca,* Huesca 1924, p. 24).

3 A. H. P., Huesca, p. 34, f° 55, según cita de Federico Balaguer, *Las termas de Huesca* (*Argensola*, VI, Huesca 1955, pp. 268-269). — En julio de 1213, Pedro Violeta vendía al obispo un huerto en Huesca *circa illa Almecorella de mauros.* Lindaba al este con el muro de tierra, al oeste con la almecorella, etc. (Libro de la Cadena de la Catedral, doc. n° 526, citado por Ricardo del Arco, *Huesca en el siglo XII,* en el vol. I de las *Actas y Memorias del II Congreso de Historia de la Corona de Aragón,* Huesca 1920, p. 360).

4 De la donación a Pedro Garcés: ... *locum illum vocatum Lalmicorella, qui est inter muros Osce et locum vocatum Puig de Sanxo, quiquidem locus quem tibi damus consuevit esse cimiterium sarracenorum* (A. C. A., Reg. 21, f° 51, citado por Arco, *Huesca en el siglo XII*, pp. 360-361).

ros oscenses no probaban que en los últimos veinte años se había realizado algún sepelio en él [1].

Mallorca. — Fuera e inmediatas a la *bāb al-Kuḥl*, puerta destruída pronto hará medio siglo, se encontraron lápidas sepulcrales más o menos incompletas, a las que se aludió en páginas anteriores [2].

Valencia. — Había en Valencia varios cementerios situados, como de costumbre, a la salida de las puertas de la cerca, excepto de las inmediatas al río:

1) *Maqbarat bāb al-Ḥanaš* (cementerio de la puerta de la Serpiente), inmediato a ese ingreso occidental del recinto de Valencia. En él fueron sepultados el modesto Ibn al-Jabbāz (el Hijo del Panadero), predicador y jefe de la mezquita de Murviedro y un opulento personaje de sangre azul, Ibn Numāra al-Ḥaŷarī, fallecido en 563 (1167-1168). Se cita este cementerio en el *Repartimiento: ortum de Çahat Almanone, juxta cimenterium de Bebalhaix; domos in Roteros, ante cimenterium quondam sarracenorum.* Roteros era un arrabal inmediato [3].

2) *Maqbarat bāb Bayṭāl·la.* Estaban situados el vasto cementerio y la puerta de ese nombre al sur de Valencia, cerca de la vía pública que iba a al-Ruṣāfa [4]. En 519 (1125-1126) fué enterrado en aquél el docto tradicionista Ibn al-Anfar, *muftī* de Valencia, al lado de su amigo y paisano Ibn Mantiyēl; un siglo lunar después (619/1222-1223) ʿAbd Allāh ben Abī Bakr al-Quḍāʿī, padre del historiador y diplomático Ibn al-Abbār, rec-

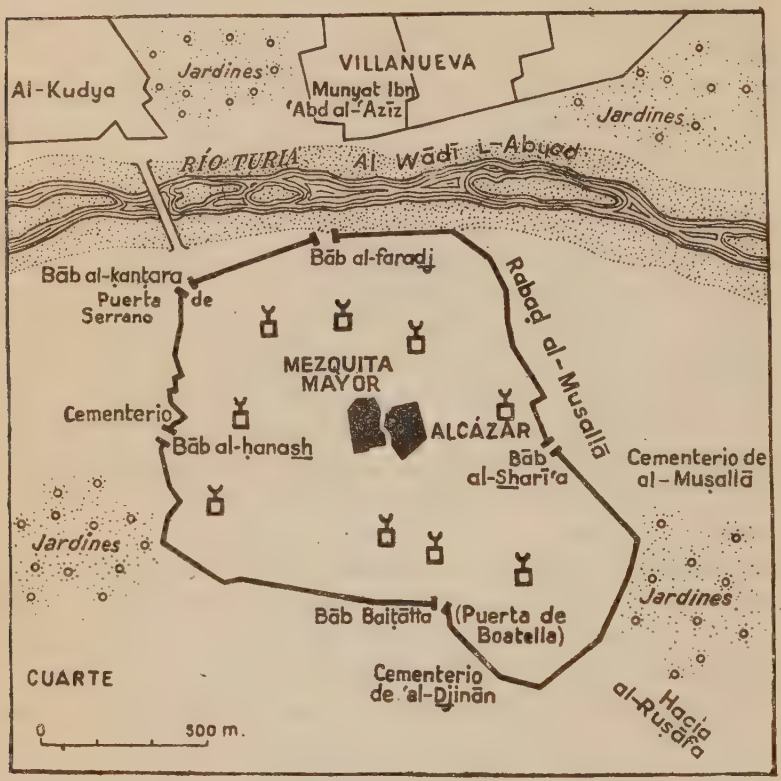
1 A. C. A., Reg. 19, fº 24, según cita de Arco, *La catedral de Huesca*, p. 24.

2 *Bab al-Kofol (Puerta de Santa Margarita). Antecedentes relativos a la Puerta de Santa Margarita de la ciudad de Palma*, pp. 19, 61, 77 y 121.

3 Ribera, *Enterramientos árabes en Valencia*, en *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 259; Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 188, 229-231, 244, 275. Supongo que el cementerio de Roteros, arrabal situado extramuros de la *bāb al-Qanṭara* (puerta de Serranos cristiana), era el mismo que el de las afueras de *bāb al-Ḥanaš*.

4 *... in loco illo qui est ante portam de Boatella, prope ciminterium et portam de Boatella, contiguatas vie publice que vadit ad Roçafam; ortum subtus via de Rozafa qui contiguatur cum valle prope cimiterium de Boatella* (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 230-231).

tor de la mezquita al-Sayyida intramuros; en 624 (1227) recibió sepultura en la misma necrópoli Ibn Sulaymān (Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ismāʿīl Abū-l-Ḥasan), que tenía



Plano esquemático de la Valencia islámica con los cementerios en torno según Lévi-Provençal.

una tienda en la calle de los Especieros *(ʿAṭṭārīn)* [1]. Al año siguiente de la conquista, en 1239, Jaime I daba a los frailes menores un terreno de 80 por 50 brazas de tierra junto al camino público que iba a Rusāfa, delante de la puerta de Boatella, *prope*

[1] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, pp. 258-259.

Cimiterium, para que edificasen [1]. En 1417 aún quedaba memoria del cementerio, pues se cita el *Carrer del fossar*, en la parroquia de San Juan de la Boatella [2].

Ignórase si el cementerio de las Tiendas *(Maqbarat min al-Ǧiyām)*, citado por Ibn al-Abbār como situado en las afueras de la puerta de Bayṭālla, en el que se enterró en el año primero del siglo VII h. (1204-1205) al virtuoso y devoto maestro de lectura, conocido por su apodo lemosín «El Sabater» (al-Sabaṭayr), y que Ribera presume estuviese emplazado hacia el final de la calle de San Vicente [3], era la misma *maqbarat bāb Bayṭālla*, parte de ella u otra distinta.

3) *Maqbarat bāb al-Muṣallà*. Abundan las referencias a este cementerio valenciano, en el que enterraron a crecido número de personajes. Estaba situado al oriente de la ciudad, extramuros de la *bāb al-Šarīᶜa*, palabra esta última que tiene la misma significación que *muṣallà*, o sea oratorio al aire libre [4]. En 614 (1217-1218) fué inhumado solemnísimamente en ese «fonsario», con asistencia del sultán, de la corte y de multitud inmensa de gentes, el piadoso y muy devoto Abū ᶜĀmir b. Hudayl. En la quibla de la *muṣallà* recibió sepultura pocos años después, en 627 (1229-1230), el rector Ibn al-Zubayr al-Quḍāᶜī [5].

Estos cementerios, de los que no se conserva ningún epígrafe ni monumento funerario, desaparecieron en el siglo XIV, al crecer la ciudad fuera de su cerca; ocupado su solar por los nuevos barrios, quedaron dentro de las murallas levantadas por Pedro IV *el Ceremonioso* a partir de 1356.

[1] Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, II, p. 21.

[2] Luis Ferrer, 9 junio 1417 (Arch. de la Catedral).

[3] Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.426, pp. 502-503; Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 261).

[4] L. T. B., *«Muṣallà» y «šariᶜa» en las ciudades hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, pp. 167-180.)

[5] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 260. «¿Habría otro pequeño cementerio, diferente del de la Muṣallà, en la parte más oriental de la misma, donde fué enterrado Ibn al-Zubayr, que correspondía a la situación de un antiguo *fosaret* que nos recuerda el erudito marqués de Cruilles en su curiosa *Guía Urbana*, II, p. 217?» (Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 263).

Alcira (Valencia). — El *Repartimiento* sitúa el *ffoszato quod est prope januam pontis ligni*, puente que comunicaba Alcira con el arrabal de mozárabes de *al-Kanīsa* (la iglesia), Alcanicia después de la conquista, posteriormente llamado de San Agustín, a la orilla opuesta del Júcar [1].

Alicante. — En el siglo XIII había un cementerio de moros junto al Hospital y el camino que conducía a Murcia [2].

Elche (Alicante). — Según una donación de don Juan Manuel en 1270, el «fosario» de los moros estaba en Elche por suso de los baños viejos, en el camino de Alicante [3].

Murcia. — Escasas e insuficientes para localizarlos son las noticias que poseemos acerca de los cementerios murcianos. Fuera de la puerta llamada de Ibn Aḥmad fué sepultado en la segunda mitad del siglo XII un mahometano ilustre, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Abū-l-Qāsim [4].

La mezquita llamada Abez, en el *rabaḍ* de Murcia del mismo nombre, con su «fossario», era objeto de una donación en 1267 por el deán de Cartagena al vecino de Murcia Raimundo Vicente [5].

En la *rawḍa* de Ibn Faraŷ, en el arrabal de Sirḥān, en Murcia, fué enterrado un personaje muerto en 614 (1217-1218), biografiado por Ibn al-Abbār [6].

Jaén. — En 1225, al asediar Fernando III por primera vez Jaén, mandó poner las tiendas cerca de las huertas, contra la parte de Castro, en el «fonsario» cerca de la villa, al lado contrario de la carrera que va a Granada. La *Crónica* de Ávi-

[1] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, p. 424; *Topografía de Alcira árabe*, por Vicente Pelufo (*Anales del Centro de Cultura Valenciana*, a. VII, 1934, pp. 83-85). Pelufo sitúa el cementerio hacia el barranco del Estrecho, a partir de la calle de Zaragoza.

[2] Juan Torres Fontes, *El Obispado de Cartagena en el siglo XIII* (*Hispania*, XIII, 1953, pp. 364-365 y apéndice, doc. nº 1).

[3] A. H. N., Clero, Leg. 77.

[4] *Bastitania y Contestania del Reyno de Murcia*, por el doctor don Juan Lozano, pp. 134 y 136.

[5] Arch. Catedral de Murcia, perg. original, publicado por J. Torres Fontes, *El Obispado de Cartagena en el siglo XIII* (*Hispania*, XIII, p. 547).

[6] *Takmilat al-Ṣila*, B. A. H., V, nº 939, p. 314.

la, al relatar los múltiples asedios sufridos por la ciudad en el siglo XIII, cita repetidamente la puerta «de Fonsario» [1].

Almería. — Orbaneja, a fines del siglo XVII, alude a dos cementerios musulmanes existentes en Almería, uno a mediodía y extramuros del arrabal yermo de occidente, que supone de israelitas, opinión que se ha perpetuado y carece de fundamento: «fuera de ellas (de las murallas que rodeaban ese barrio) está una planicie, que baten las orillas del mar, donde tenían sus sepulcros de argamasa, qué hoy cada día se descubren; y lo he visto infinitas veces en todo el campo que linda con la ermita de San Roque, que hoy permanece, donde se hallan innumerables huesos y otros vestigios hebraicos. Y por la parte de la puerta de Purchena está otra llanura donde se enterraban los Moros, donde cada día se descubren sepulturas en el estilo y costumbre que usaban, conforme a su ley, los bárbaros sarracenos» [2].

El cementerio islámico más importante era este último, inmediato a la puerta de Pechina — *bāb Baŷŷāna* —; en las biografías de personajes ilustres escritas por Ibn Baškuwāl e Ibn al-Abbār, figuran varios de ellos sepultados en ese lugar, junto a la puerta [3].

[1] Florián de Ocampo, fº ccccv; *La crónica de la población de Ávila*, por Manuel Gómez-Moreno (*B. R. A. H.*, CXIII, 1943, p. 50).

[2] *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada*, por el Doctor don Gabriel Pasqual y Orbaneja (Almería 1699), Primera parte, p. 147.

[3] Dos de los individuos enterrados, según Ibn Baškuwāl, en el cementerio de las afueras de la puerta de Pechina, fueron el tradicionista Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Ibrāhīm, conocido por Ibn al-Lawwāz, y el también tradicionista y qāḍī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Jalaf, llamado Ibn al-Murābiṭ, muertos, respectivamente, en los años 474 = 1081-1082 y 485 = 1092-1093 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, biogs. 915 y 1.107, pp. 420 y 499-500). Entre los personajes biografiados por Ibn Jātima, biografías insertadas por Ibn al-Qāḍī en su *Durrat al-ḥiŷāl* (ed. I. S. Allouche, Rabat 1934-1936), hay varios de los que se dice fueron enterrados en dicho cementerio. Anejo a la puerta de Pechina estaba el *ribāṭ* de al-Jušaynī, nombre de su devoto fundador, en el que fué enterrado el valenciano al-Muqri' (*Complementos de la Takmila*, edic. Bencheneb y Bel, Argel 1920, p. 104, según cita de Jaime Oliver Asín, *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos*, Madrid 1928, pp. 24 y 27). — A él corresponden los siguientes hallazgos: en la calle de Regocijos, casi al principio, elegantísima piedra prismática sepulcral, con una sola

Según el coleccionista almeriense del siglo XIX don José de Medina y Rambaud [1], donde mayor número de lápidas sepulcrales aparecieron fué en el «Llano del Cordonero», en el Puerto, a la orilla del mar [2]. Corresponde ese lugar al cementerio del Aljibe — *maqbarat al-Ḥawḍ* — extramuros del barrio o arrabal del mismo nombre, descrito por al-Idrīsī poco antes de mediar el siglo XII como activísimo centro industrial y comercial, y desierto y abandonado en el XIV, ruina sin duda causada al conquistar la ciudad Alfonso VII en 1147 [3]. En la *maq-*

inscripción en el centro aplanado, conservada en el museo de Almería; dentro de la sacristía antigua de la iglesia parroquial de San Sebastián, al hacer un retrete salió, a un metro o metro y medio de profundidad, un trozo de piedra prismática que estaba en poder de don Joaquín de Peralta Valdivia; recientemente se han encontrado restos humanos al hacer una cimentación en la calle de la Flora, esquina a la rambla de Alfareros; con motivo de excavar los sótanos de la casa nº 1 de la plaza de Flores, aparecieron a diversos niveles, el más alto a metro y medio del suelo actual, varios trozos, casi todos pequeños, de lápidas árabes, que quedaron en poder del dueño de la casa, don Miguel Sebastián Simón.

[1] No menos de cinco colecciones de lápidas arábigas había en Almería hacia 1875; la más importante era la de don José de Medina Rambaud. A sumuerte pasó a su sobrino don Nicanor Peralta (Rodrigo Amador de los Ríos, *Epigrafía arábigo-española, Piedras prismáticas tumulares de Almería*, en *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, a. IX, 1905, pp. 315-333). Después se han dispersado todas ellas por muy diversos lugares: Madrid (Museos Arqueológico Nacional y del Instituto de Valencia de Don Juan), Granada y Nueva York, donde la «Hispanic Society» posee un buen lote.

[2] Al Llano del Cordonero se le llama actualmente tan sólo el Llano. El erudito almeriense señor Martínez de Castro dice puede limitarse por las calles de Hipócrates, al oeste; del Rosario, al norte; de la Corbeta, al sur, y la Rambla de la Chanca, al este. La calle del Cordonero es prolongación hacia norte de la de Hipócrates; en ésta quedaban hace pocos años restos de grandes torres del recinto del barrio de *al-Ḥawḍ*. En las proximidades de la ermita, hoy iglesia parroquial, de San Roque, se encontraron hace años, al abrir los cimientos de una casa, como a un metro de profundidad o poco más, muchos restos humanos. En el ángulo de poniente que forma la rambla de la Chanca con la calle del Muelle aparecieron unos epígrafes que Amador de los Ríos dice estaban en poder de don Miguel Ruiz de Villanueva. De este cementerio del Aljibe procederán lápidas sepulcrales de mármol, como todas, aparecidas en diversas ocasiones en la playa y algunas extraídas del mar por los pescadores con sus redes, frente al balneario de Diana.

[3] Puede verse la situación de los cementerios de la Almería islámica en el plano que acompaña al artículo *Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: la*

Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan. — Estela almorávid de mármol procedente de Almería, fechada en 532 (1137).

Palma de Mallorca. Academia Arqueológica Luliana. — Fragmentos de mqābrīya.

Foto Mas.

barat al-Ḥawḍ fué enterrado, entre otros muchos, Ibn al-Dalā'ī, escritor nacido en Dalías en el año 393 (1062) y muerto en Almería en 478 (1085), el mismo año en que Alfonso VI se adueñó de Toledo, autor de varias obras, entre otras de una geográfica aprovechada por al-Idrīsī [1].

Otro cementerio, al parecer más antiguo que los dos citados, hubo en la *muṣallà* o *šarīᶜa* de Almería, en el arrabal así llamado. Ibn Baškuwāl refiere haberse enterrado en la *šarīᶜa qadīma*, es decir, en el oratorio o xarea vieja, en el año 444 = 1052, a Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Ŷadalī, conocido por Ibn al-Zift, *ṣāḥib al-ṣalā wa-l-juṭba* en la aljama de Almería [2]. Empezaría entonces a poblarse ese arrabal, que algo más tarde llegó a ser el núcleo central de la ciudad. En lugar más lejano de la *madīna*, extramuros, se dispondría una nueva *šarīᶜa* o *muṣallà*, puesto que la inmediata a aquella se calificaba de antigua y quedó en el interior de un arrabal cercado de tapias por Jayrān al-ᶜĀmirī, señor de Almería de 403 (1012) a 419 (1028), conocido desde entonces por *rabaḍ al-muṣallà* [3]. En el cementerio de la *šarīᶜa qadīma*, no seguiría enterrándose muchos años después de la fecha del citado sepelio por el rápido poblamiento del arrabal; del año 474 (1081-1082) hay noticia de otro en el de la puerta de Pechina, que le sustituyó [4].

medina, los arrabales y los barrios, por L. T. B. (Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 166).

1 Al-Ḍabbī, *Bugya*, p. 446; Casiri, II, p. 135; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 139; Amari, *Bib. Ara. Sic.*, I, p. 37. Cita de Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, nº 120, pp. 158-159.

2 Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, biog. 559, p. 280.

3 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 183-184; trad., pp. 221-223; Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*, I, *L'Afrique moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes [Paris 1927], p. 239.

4 Algunos hallazgos de piedras sepulcrales en el *rabaḍ al-musallà al-qadīma* (varias de ellas fueron sin duda trasladadas de otros lugares): en la casa nº 16 antiguo, 22 actual, de la calle de Marín, cerca de donde estuvo la puerta de Pechina, encontróse una lápida sepulcral, propiedad de doña Juana Pérez Núñez; al señor Martínez de Castro perteneció parte de otra encontrada en el jardín de la casa nº 4 de la calle de Reyes Católicos, a unos dos metros de profundidad; el

Todas las lápidas sepulcrales almerienses son de mármol blanco de Macael, lugar de la cercana sierra de Filabres, y responden a los dos tipos antes aludidos, el llamado modernamente «estelas almerienses», que hemos propuesto llamar almorávides, y las *mqābrīyas*. Las primeras hincábanse en tierra por uno de sus lados menores en la cabecera de la tumba, según testimonio de Ibn Baškuwāl [1].

Entre las «estelas almorávides», las dos más antiguas son del año 312 (924); otras hay de ¿317? (929), 320 (932) y 327 (938-939), anteriores todas, pues, al año de 344 (955-956), en el que *al-Rawḍ al-Miʿṭār* dice se fundó Almería [2]. Las *mqābrīyas* — un tercio aproximadamente de las existen-

mismo señor poseía una *mqābrīya* encontrada al cimentar la casa nº 6 de la calle de San Pedro. Hacia 1932, al abrir una puerta en el Instituto provincial de Segunda enseñanza, se encontró otra *mqābrīya*, de persona fallecida en 527 (1132), que fué a parar al Museo de Almería (A. P. V., *Dos lápidas halladas recientemente en Almería*, en AL-ANDALUS, I, 1933, pp. 189-190). Algunas estelas del mismo tipo, de procedencia ignorada, se han empleado para proteger las esquinas de los edificios en los cruces de calles: una, quizá entera, está en la esquina de la casa con fachadas a la calle de la Unión y plaza de Urrutia; un trozo de otra, enterrado, cuya parte vista arrancaron, tiene igual destino en el encuentro de la calle de Azara con la sin salida, perpendicular a la del Limón; una tercera, en iguales condiciones, resguarda el ángulo del edificio de la antigua calle de la Reina con vuelta a la de Serrano. — Hallazgos en la *madīna*: en la calle prolongación de la parte norte de la plaza de Pavía, y próximo al lugar por donde bajaba la muralla, en un huerto-corralón del industrial don Francisco Hita, se encontraron restos humanos y una lápida árabe que pasó al museo Provincial; en el ángulo que forma la calle del Regimiento de la Corona con la plaza de San Antón, terreno hoy ocupado por el cuartel de la Misericordia, aparecieron hace algo más de cincuenta años, al hacer un desmonte, sepulcros de argamasa, orientados de norte a sur, lápidas y bastantes fragmentos de grandes vasijas decoradas con labores incisas y en relieve, de barro rojo y de barro claro y grisáceo, con adornos esmaltados en verde.

[1] «Leí de puño y letra de nuestro compañero Abū-l-Walīd Sulaymān b. ʿAbd al-Malik [lo siguiente]: 'Leí sobre el sepulcro del qāḍī Abū-l-Walīd b. Murābiṭ, escrito en una lápida de mármol *(rujāma)*, colocada a la cabecera de su tumba, sobre el muy frecuentado camino junto a la puerta de Pechina...'» (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, biog. 1107, pp. 499-500).

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 183-184; trad., páginas 221-223. Esa fecha se puede interpretar como en la que se cercó la *madīna*; el poblamiento fué, sin duda, anterior.

tes — pertenecieron a sepulcros de gentes fallecidas entre 452 (1060) y 541 (1147), año este último de la conquista de la ciudad por Alfonso VII. Las losas prismático-rectangulares están fechadas en el mismo período, poco más o menos. No representan, pues, ambos tipos modas sucesivas en las conmemoraciones sepulcrales. Las más numerosas fechadas pertenecen al período de dominio almorávid en Almería (484-511 = 1091-1147). No existe en esta ciudad ninguna de época almohade; bien es verdad que en el *Corpus* de las islámicas hispanas publicado por el señor Lévi-Provençal tan sólo figuran seis sepulcrales de esos años, a las que habría que agregar una *mqābriya* de Málaga, no incluída en esa publicación. Más extraño es que únicamente se conozca una de Almería de la época nazarí, fechada en 718 (1318), pues durante ella, de las próximas canteras de Macael, en plena explotación, salían innumerables piezas de mármol destinadas a la Alhambra y a las construcciones granadinas [1].

Al llegar a la Almería islámica, destacaría a uno y otro lado del camino, antes de la puerta de Pechina, la blancura del mármol de las abundantes estelas sobre el gris terroso del suelo y el verde de la vegetación. En ninguna otra ciudad de la España musulmana había cementerios con tal riqueza ni número tan grande de mármoles funerarios de excelente labra [2]. La proximi-

[1] Esa lápida de 718 (1318), hoy en la «Hispanic Society» de Nueva York, es dudoso que proceda de Almería. La que figura en las *Inscriptions* de Lévi-Provençal — nº 146, p. 131— como de esta ciudad, fechada en 729 (1328-1329), se encontró en Niebla.

[2] Amador de los Ríos inventariaba, en 1778, 83 lápidas completas o fragmentos procedentes de Almería; en 1905, 86 (*Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, p. 160; *Epigrafía arábigo-española, Piedras tumulares de Almería*, en *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, a. IX, 1905, pp. 315-333). Lévi-Provençal publicó 31 estelas sepulcrales de Almería, 23 losas rectangulares y 8 *mqābrīyas;* Caskel, 38 inéditas, entre completas y fragmentos, 26 de las primeras y 12 *mqābrīyas*, además de 9 epígrafes incluídos antes en su colección por el sabio arabista francés. El catálogo de los epitafios almerienses, hecho por don Manuel Ocaña Jiménez y que está terminándose de editar, comprende unos ciento. Otros muchos se habrán destruído o quedarán bajo tierra o en el fondo del mar. Las ramblas que limitaban la ciudad islámica, en breves períodos de lluvia han arrastrado grandes cantidades de tierras que enterraron los cementerios.

dad de las canteras de la sierra de Filabres no justifica su profusión, pues la misma distancia las separaba de la ciudad cuando ésta formaba parte del reino nazarí de Granada, época en la que no se labraban.

Los epígrafes de las estelas, aun en su inexpresividad y formularismo, a falta de testimonios más directos, pueden servirnos para entrever algo de la vida medieval de Almería. Interrogando a los muertos a través de sus epitafios, como dato más destacado deduciremos el de la riqueza de la ciudad en la época almorávid, que permitió tal derroche de mármoles bien labrados, representativos de un auge económico acusado en la conocida descripción de al-Idrīsī, redactada entre 542 (1147) y 548 (1154), fecha esta última de terminación de su obra geográfica [1]. A la industria local y al tráfico de sus productos y de los importados, pues Almería era puerta de al-Andalus para los orientales, debióse el rápido enriquecimiento de una ciudad situada en región escasa en productos agrícolas y sometida a prolongadas sequías [2]. La carencia de epitafios musulmanes después de conquistar Almería en 542 (1147) Alfonso VII, ayudado por catalanes y genoveses, nos dice la decadencia de la ciudad, de la que se adueñaron los almohades diez años después, no interrumpida en el siguiente período nazarí.

Los epitafios marmóreos nos revelan también, a pesar de su concisión, algo de las actividades de los habitantes de Almería en su época de esplendor. Cuatro son de comerciantes, alejandrino uno de ellos — al-Iskandarānī —[3]; otros tantos de menestrales o de sus familiares (dos peleteros o curtidores; un te-

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, por Dozy y de Goeje, texto, pp. 197-198; trad., pp. 239-241.

[2] De la cercana Pechina dice *al-Rawḍ al-Miʿṭār* (texto, p. 38; trad., p. 48) que a fines del siglo IX y en el X se sostenía con víveres importados del norte de Africa. El mismo hecho se repitió para su sucesora Almería durante toda la Edad Media y aun en el siglo XVI.

[3] Almería fué, como se dijo, la puerta de al-Andalus desde fines del siglo X a mediados del XII para el tráfico con el Oriente mediterráneo; Alejandría, la del Oriente islámico para el comercio con el centro y occidente del mismo mar interior.

jedor; el hijo de un alfarero). Hay tres de mujeres de la familia real de los últimos monarcas de taifas de Almería y Málaga — la princesa Asmā', la concubina del príncipe al-Muᶜtaṣim (m. 484 / 1091) Ḥayāl y la liberta del príncipe ḥammūdí Idrīs b. Yaḥyà b. ᶜAlī b. Ḥammūd, Iḥwirār [?] —. Otras lápidas son de personajes importantes, juristas, predicadores, administradores de habices. No faltan las de beréberes.

La sociedad islámica es de tendencia igualitaria. Como en vida, estaban juntos en la muerte, en los mismos cementerios — en Almería no hay noticia de *rawḍas* principescas — las gentes dedicadas a oficios manuales, los comerciantes y los personajes y familiares regios. Y las estelas de los primeros no desmerecen en riqueza y finura de labra — más bien exceden a las de los últimos —, que siempre la riqueza recién adquirida gustó de ostentarse públicamente.

Granada. — Granada tenía los siguientes cementerios:

1) *Maqbarat al-faqīh Saᶜd ibn Mālik.* Ibn al-Jaṭīb, en distintos lugares, le llama *maqbarat Ilbīra, ŷabbānat bāb Ilbīra* y *rawḍat al-faqīh Saᶜd ibn Mālik* [1]. Fundado en el siglo XIII, era el más importante de la ciudad. Hallábase en las afueras de la puerta de Elvira *(bāb Ilbīra).* En el siglo XV su parte más antigua estaba plantada de olivos; el resto, carecía de árboles. Admiró a Münzer, autor de esa noticia, por su gran extensión, dos veces mayor — dice — que todo Nuremberg, y distribuído en varios planos [2]. Alcanzaba al Hospital Real, puesto que éste se construyó por los Reyes Católicos sobre un osario, y al solar del convento de Capuchinos, al abrir cuyos cimientos en 1630 se encontraron muchas sepulturas de moros [3].

Excepcionalmente protegía, al parecer, este cementerio, muy extendido hacia norte, una cerca o muralla con sus puertas a manera de torres, «que defendían las entradas de los caminos:

[1] *Iḥāṭa,* edic. Cairo, I, pp. 57 y 276; II, p. 250, según cita de Seco de Lucena, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, 1951, p. 64).

[2] Münzer, *Viaje por España y Portugal,* pp. 36 y 39.

[3] M. Lafuente Alcántara, *El libro del viajero en Granada* (Granada 1843), p. 263. Restos de sepulturas aparecieron también a bastante profundidad al abrir los cimientos de la Escuela Normal hará unos treinta años.

hallábase la primera sobre el de Alfacar, próximamente donde hoy está la ermita del Cristo de la Yedra [1]; otra sobre el de Úbeda, cuyas ruinas subsisten en la última casa a mano derecha de la calle de Capuchinos; en la huerta de este convento estuvo la que protegía la carretera de Jaén; otra torre había camino de San Lázaro, donde se hacía justicia a los descuartizados en el siglo XVI, y la última existió cerca de San Jerónimo» [2].

2) *Maqbarat Socaster*. Según Gómez-Moreno, Ibn al-Jatīb cita un cementerio de Socaster en Granada, situado junto a la muralla de la Alcazaba Qadīma, próximo a la puerta Nueva o arco de los Pesos. Sería resto de un viejo «fonsario», anterior a la formación y amurallamiento en el siglo XIV del arrabal del Albaicín. El solar subsistió sin edificar, pues al cementerio sucedieron unos huertos que dominaban la plaza Larga del Albaicín. Sería el «macaber de San Nicolás, frente del horno, junto al portillo que entra en el Albaicín, que alinda con el adarve», según documento de 1538 [3]. En 1595, al darse a censo el terreno que ocupaba, aún se le conocía con el nombre de macaber y pertenecía a la renta de habices [4].

3) *Cementerio del Albaicín*. Ignórase cómo lo llamaban los musulmanes. Ocupaba la parte de oriente, intramuros del arrabal del Albaicín, ladera occidental muy pendiente, de mal aprovechamiento por ello para la edificación urbana, de una colina en cuya cima quebraba la cerca y había una fuerte torre, llamada del Aceituno en tiempos cristianos, a la que sustituyó la ermita de San Miguel el Alto. El cementerio ocupaba, según Münzer, «gran parte de una ladera del monte sobre la ciudad y tanto espacio como la ciudad de Ulm. En la cumbre hay una altísima torre, en la cual están los sepulcros del rey de Grana-

[1] Se ve en la *Plataforma* de Ambrosio de Vico, dibujada hacia 1600 y grabada pocos años después.

[2] Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), página 383.

[3] Arch. de Diezmos de Granada, legs. 235 y 236, citados por Manuel Gómez-Moreno y Martínez, *Monumentos Arquitectónicos de España, Granada* (Madrid), 1907 p. 40 y n. (3).

[4] Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 117-118.

da *(sic)*» [1]. Persiste la tradición del cementerio en la toponimia local, pues aún se llama de la Rauda — recuerdo de algún panteón de gente notable — una bella cruz de piedra, de principios del siglo XVI, que se levanta en la parte inferior de la ladera. En las inmediaciones han aparecido muchas piedras de sepultura. También hubo allí, según documentos poco posteriores a la conquista, una mezquita del mismo nombre, «gima Rauda» [2].

3) *Maqbarat al-Sabīḳa*. Llámábase al-Sabīka la colina en la que estaba la Alhambra; *jandaq al-Sabīḳa*, el barranco por el que hoy se sube a sus alcázares, y *bāb al-Jandaq* (puerta del Barranco), la que precedió a la actual de las Granadas. Es Münzer de nuevo el que precisa la situación de este espacioso cementerio: «Subimos a la Alhambra, en un altísimo monte, en cuya falda otra vez nos salió al paso un gran cementerio, seis veces mayor que la plaza de Nüremberg. Subiendo un buen trecho, entramos en un lugar que fué cárcel de los cristianos cautivos» [3]. La necrópoli ocupaba, pues, la ladera de al-Sabīka y el barranco entre las mazmorras (los Mártires) y la actual puerta de las Granadas. En un panteón del cementerio de la Sabika recibieron sepultura los monarcas granadinos Muḥammad I, Muḥammad III y Naṣr I, muerto este último en 722 (1323), y en las laderas de la colina el *ḥāŷib* Riḍwān, asesinado en agosto de 1359 [4].

4) *Maqbarat al-Gurabā'*. Este cementerio de los Extranjeros, en el que Ibn al-Jaṭīb refiere fué enterrado un alfaquí muerto en 707 (1307) estaba, según el mismo autor, enfrente del arrabal de Naŷd, en el arrabal que había junto al río [5].

5) *Maqbarat bāb al-Fajjārīn*. El mismo visir granadino

1 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 40.

2 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 488.

3 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 36 y 40.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. Cairo, I, 1955, p. 521, citado por Luis Seco de Lucena, *El ḥāŷib Riḍwān* (Al-Andalus, XXI, 1956, p. 294).

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. de El Cairo, I, p. 149, según cita de E. Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade*, en *Mélanges William Marçais* (Paris 1950), p. 221. Véase la rectificación de Luis Seco de Lucena Paredes, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, p. 51).

relata que un individuo fué enterrado en Granada en 750 (1349-1350) en la parte más baja del pie de la colina ocupada por el cementerio sito en la puerta de los Alfareros *(bāb al-Fajjārīn)*, al lado de los palacios reales [1] (*dār al-Bayḍā'*, entre otros). Ese cementerio quedaba, pues, extramuros de la *madīna* de Granada, a la que daba ingreso la citada puerta, pero dentro de la cerca de los arrabales meridionales situados entre la colina de la Alhambra — al-Sabīka — y el Genil. Las tumbas alcanzarían, por lo menos, hasta el llamado Campo del Príncipe, en cuyas inmediaciones consta la existencia de sepulturas poco después de la conquista [2]. Seco de Lucena identifica este cementerio, al que no da nombre Ibn al-Jaṭīb — tan sólo señala que estaba en *bāb al-Fajjārīn* —, con el que el mismo visir llama *maqbarat al-Gurabā'*. Pero fija el emplazamiento de éste, como se dijo, en un arrabal junto al río; el de la puerta de los Alfareros distaba más del Genil que el de Naŷd, por lo que cabe la sospecha de que la *maqbarat al-Gurabā'* fuese un pequeño osario situado entre el *rabaḍ* Naŷd y el río, o enfrente, en su orilla izquierda.

6) *Maqbarat al-ᶜAssāl.* Por los contratos de venta de las parcelas en que en 896 (1491) dividió Boabdil la huerta de ᶜIṣām, conocemos la *maqbarat al-ᶜAssāl* (cementerio del Melero), nombrado como límite oriental de esa huerta, coincidente, con cierta aproximación, según la autorizada opinión del señor Seco de Lucena, con la actual de Belén [3]. Parece indudable que las sepulturas aparecidas en 1887 en el barranco del Abogado, «cerca del ángulo oriental de la tapia que rodea la finca de Calderón» [4] (los Mártires), pertenecían a la *maqbarat al-ᶜAssāl*, y no al cementerio de la puerta de los Alfareros, del que estaban bastante alejadas (unos 480 a 500 metros; entre ambos grupos de sepulturas se interponía la huerta de ᶜIṣām).

[1] *Iḥāṭa*, edic. de El Cairo, I, p. 78, citado por Luis Seco de Lucena Paredes, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, 1951, p. 62).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 226.

[3] Seco de Lucena, *De toponimia granadina*, en Al-Andalus, páginas 69-71.

[4] Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, p. 113.

Loja (Granada). — Al conquistar Loja los Reyes Católicos había un cementerio a unos cuatrocientos pasos a oriente de la ciudad, donde se edificó en 1559 el convento de la Victoria. En el *Repartimiento* de Loja se le llama «macabrán», bárbara castellanización del nombre genérico árabe *maqbara* [1].

Málaga. — El principal cementerio malagueño estaba en las afueras de la puerta de Funtanālla, al nordeste de la ciudad [2]. En ese lugar se citan dos: el de *al-Muṣallà* [3] y la *rawḍat Banī Yaḥyà* [4]; tal vez este último fuese un panteón de aquél. Cítanse también sepelios en las vertientes de Gibralfaro *(ŷabal Fārō)*, en donde hubo asimismo un cementerio judío y se descubrieron en el siglo pasado muchas sepulturas [5]. En las laderas de ese monte, coronado por una fortaleza de fecha posterior, fué enterrado en 403 (1012-1013) el poeta malagueño Muqaddam b. Muᶜāfà [6] y en 553 (1138) su paisano ᶜAlī b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Maᶜmar al-Madḥiŷī [7]. Hay también datos de sepelios en el *rabaḍ al-Nudamā'* (?) en 419 (1028) [8], y en la mezquita de la Palma, extramuros [9].

Algecira (Cádiz). — La parte en que estaba su «fonsario» era la más flaca, desde el punto de vista militar, de la villa vieja de Algecira. En ese cementerio acamparon las huestes de Alfonso XI y tuvieron lugar muchos hechos de armas en la cam-

[1] W. Hoenerbach, *Loja en la época nazarí* (*Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos*, Universidad de Granada, III, 1954, pp. 61-62).

[2] Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, edic. Codera, p. 262; edic. Bel y Bencheneb, p. 274; edic. de las *Misceláneas*, p. 594.

[3] M. Asín Palacios, *El «Abecedario» de Yusuf Benaxeij el malagueño* (*B. A. H.*, C, Madrid 1932; pp. 198 y 206). Alude a ese cementerio con motivo de haberse sepultado en él un malagueño en 604 (1207).

[4] Seco de Lucena, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, p. 75, n. 1).

[5] Guillén Robles, *Málaga musulmana*, pp. 536-538.

[6] E. Lévi-Provençal, *Arabica occidentalia*. III: *Sur deux poètes de Malaga du Xᵉ siècle* (*Arabica*, t. I, 1954, pp. 290 y 292).

[7] Al-Ḍabbī, fº 132 del ms. de El Escorial, citado por Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 611.

[8] Lévi-Provençal, *Sur deux poètes de Malaga du Xᵉ siècle* (*Arabica*, t. I, p. 292).

[9] Guillén Robles, *Málaga musulmana*, pp. 610-611.

paña de 1342. Inmediata se abría una puerta, llamada «de Fonsario» en las crónicas cristianas [1].

Setenil (Cádiz). — En el relato del fracasado asedio en 1407 de Setenil, se refiere haber puesto los sitiadores cristianos uno de sus reales encima del «Honsario» de los moros, «que estaba en derecho de la puerta de la villa» [2].

Ceuta. — En la segunda mitad del siglo XI al-Bakrī se refiere a la existencia en Ceuta de dos cementerios, uno en la montaña, sin duda en las laderas de *ŷabal al-Mīnā'*, y otro al norte, inmediato al mar de al-Ramla [3]. En el de al-Mīnā' fué enterrado en 360 (1165) el venerado tradicionista almeriense Abū Bakr Yaḥyà b. Muḥammad b. Rizq [4].

En su descripción de Ceuta, terminada de escribir en 825 (1422), al-Anṣārī enumera trece cementerios en el interior y extramuros: *maqbarat al-Tūta* (cementerio del Moral), situado al este de la *madina*, en la ladera oriental de *ŷabal al-Mīnā'*, que será el mencionado por al-Bakrī; *maqbarat al-Manāra*, comprendiendo seis cementerios que se extendían por una amplia superficie, desde el primero, *maqbarat Ẓahr al-Malʿib*, hasta el último, *maqbarat Bi'r al-Naqṭa; maqbarat Ibn al-Rāmī; maqbarat al-Ŷawā'im*; *maqbarat Zaglō; maqbarat masŷid al-Maḥalla*, en el lugar en el que se decía desembarcó Tāriq b. Ziyād cuando la primera expedición; el cementerio de la ciudad antigua, fundada por Sabt; *maqbarat al-Šarīʿa*, en el arrabal medio *(al-rabaḍ al-awsaṭ); maqbarat al-Ḥāra;* dos *maqābir* de *Maḍrib al-Šabka al-barrānī*, al exterior de *bāb al-Aḥmar*, y otros tantos de *Aḥŷār al-Sūdān* [5].

[1] *Crónica de don Alfonso el Onceno*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, colecc. ordenada por don Cayetano Rosell, I, «Biblioteca de Autores españoles» (Madrid 1875), capítulos CCLXVIII-CCCXXXVI, pp. 342-389.

[2] *Crónica de don Juan II*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, II (Madrid 1877), cap. XLI, p. 294.

[3] *Description de l'Afrique septentrionale par el-Bekri*, trad. de Mac Guckin de Slane (Argel 1913), pp. 202-203.

[4] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1372.

[5] E. Lévi-Provençal, *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle* (*Hespéris*, XII, 1931, pp. 145-146). La traducción, inédita, del mismo sabio arabista.

Los cementerios hispanomusulmanes después de la conquista cristiana.

Al conquistar los cristianos las ciudades musulmanas de la Península, los cementerios de casi todas ellas quedaron sin función. Excepcional es el caso del de Toledo, en el que siguieron recibiendo sepultura los moros mudéjares.

La palabra *maqbara* se castellanizó bajo la forma «macáber» [1] y al cementerio *(al-maqbara)*, se le llamó «almacáber», «almocáber» o «almocóbar» con nombre más próximo al plural *almaqābir* que al singular; «almecora» y «almecoriella» en Aragón [2] y «macabrán» en Loja [3].

En la gran cantidad de piedras labradas — estelas y bordillos de las fosas — y ladrillos de los cementerios islámicos, vieron los conquistadores providencial y económica cantera para levantar edificios, sobre todo iglesias, destinados a satisfacer nuevas necesidades.

En septiembre de 1273 cedía Jaime I al convento de Predicadores (Santo Domingo) de Huesca las piedras existentes en el «fosal» de los sarracenos de esa ciudad para construir su iglesia [4].

[1] Además de los ejemplos citados a continuación, en documentos de los siglos XVI y XVII — apeos de la renta de habices, libros de repoblación, erección de parroquias, deslindes, etc. — se citan abundantes «macáberes» en los pueblos de las Alpujarras (Manuel Gómez-Moreno, *De la Alpujarra*, en Al-Andalus, XVI, 1951, pp. 25-29; Isidro de las Cajigas, *Topónimos alpujarreños*, en Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 302).

[2] Varios ejemplos *supra;* otros figuran más adelante. Referencia más vieja en una concesión hecha por Pedro I en 1095 al monasterio de San Juan de la Peña de su heredamiento en la villa de Luesia (Zaragoza), para que en la era llamada Almecora (sin duda, el cementerio islámico), levantase una iglesia dedicada a San Esteban. El obispo de Pamplona confirmó la donación en 1133 (Ricardo del Arco, *Referencias a acaecimientos históricos en las datas de documentos aragoneses de los siglos XI y XII*, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, Zaragoza 1947-1948, pp. 329-330).

[3] Hoenerbach, *Loja en la época nazarí*, en *Miscelánea de Estudios árabes y hebráicos*, III, pp. 61-62. La iglesia arciprestal de Alcántara (Cáceres) está dedicada a Santa María de Almocóbar; fundada en el siglo XIII, ocupará el solar de un anterior cementerio islámico.

[4] *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquíssima*

A consecuencia de la reclamación de los moros mudéjares, desde Murcia, el 6 de febrero del año siguiente, el monarca donaba a la aljama de Huesca dicho cementerio, en el que no debía de enterrarse desde algún tiempo atrás, pues dice se lo da «para que podáis hacer campo y trabajarlo y roturarlo para provecho de vuestra mezquita y lo que allí se críe sea para el servicio de ella» [1]. Por privilegio posterior, extendido en Alcira el 2 de marzo de 1275, Jaime I concedía las lápidas de la Almecora, «cementerio antiguo de los sarracenos», para la fábrica de la catedral, *ad opus operis Ecclesie oscensis* [2].

El aprovechamiento de las piedras sepulcrales islámicas para nuevas construcciones religiosas debió de ser general. Ejemplo tardío ofrece Granada. Convertidos sus vecinos moros al catolicismo después del levantamiento de 1499, quedaron abandonados sus cementerios. Los Reyes Católicos, por cédula fechada en Sevilla el 14 de abril de 1500, concedieron a los frailes jerónimos el ladrillo y piedra que había en el «onsario« de la puerta de Elvira para la obra de su monasterio [3]. Por Real Cé-

Ciudad de Huesca, recopiladas por Francisco Diego de Aynsa y de Yriarte (Huesca 1919), p. 557.

[1] Donación del *locum quod dicunt fossarium sarracenorum in Osca, juxta riuam Isalle, partem cuius concesseremus fratribus predicatoribus Osce ad extrahendum inde lapides ad opus operis ecclesie sue. Ita ut de dicto fossario, de quo fratres predicatores extraserant lapides, possitis facere campum et ibi laborare et escolere ad opus mesquite vestre et id quod inde exibit sit ad servicium et opus dicte mezquite* (Joaquim Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, Barcelona 1918, p. 493). El doc., en A. C. A., Reg. 19, fº 96.

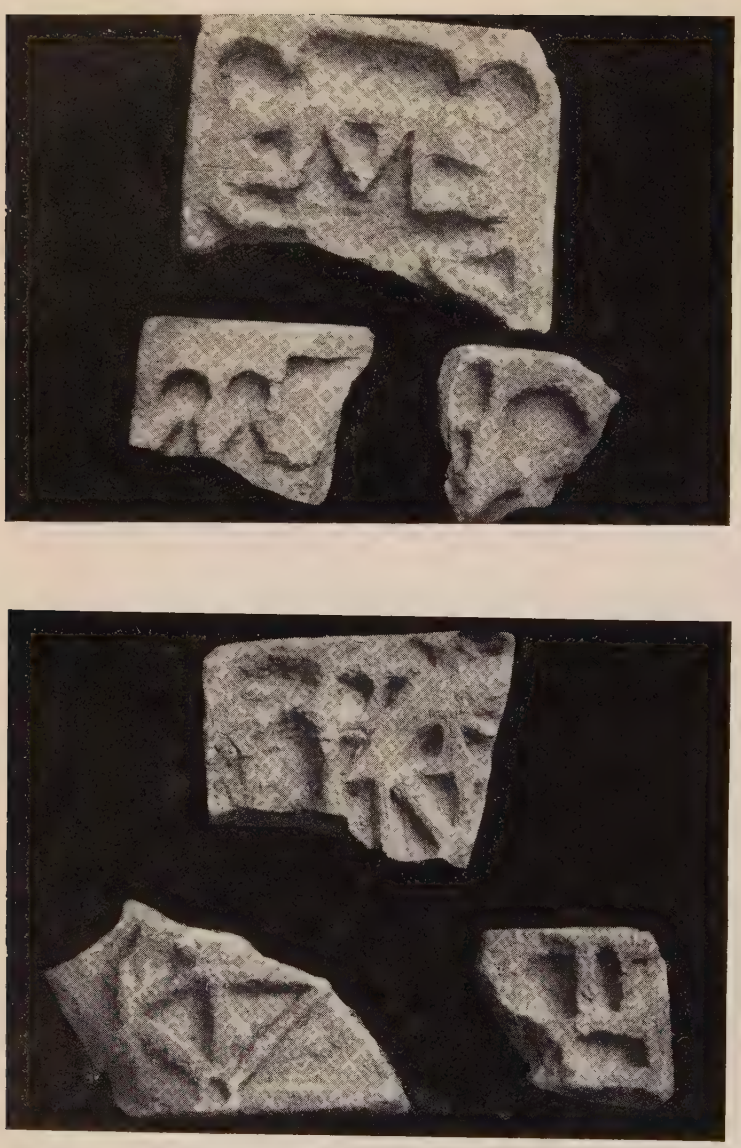
[2] A. C. A., Reg. nº 20, fº 325 *v*, citado por Arco, *La catedral de Huesca* p. 24, y *Huesca en el siglo XII*, apud *Actas y Memorias del II Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, I, p. 357.

[3] «Por hacer bien e merced e limosna al prior e frailes e convento del Monasterio de Nuestra Señora Santa María de la Concepción de orden de San Jerónimo de la ciudad de Granada, por la presente les hacemos merced e donación de todo el ladrillo e piedra que hay en el onsario que tenían los moros de la dicha cibdad a linde la puerta de Elvira para la obra del dicho Monasterio e mandamos al Corregidor e Alcaldes e otras Justicias cualesquier de la dicha cibdad de Granada que les dejen y consientan sacar del dicho onsario toda la dicha piedra é ladrillo libre desembarazadamente» (Arch. de la Alhambra; cita de Gómez-Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 119-120).

Timgad (Argelia). — Cementerio cristiano.

Tarragona, Museo Arqueológico. — Tumba romana.

Foto Mas.



Figs. 1 y 2. *Toledo*, Museo Arqueológico Provincial. — Fragmentos de bandejillas de barro cocido, mudéjares. Siglo XIV.

dula de 20 de septiembre del mismo año se clausuraron los cementerios islámicos de la ciudad, y por otra de 15 de octubre de 1501, promulgando las Ordenanzas de Granada, los Reyes Católicos cedieron para ejidos de la ciudad «todos los osarios en que se acostumbraban enterrar los moros». Como ya se dijo, en el primer tercio del siglo XVI aprovecháronse muchas piedras de esos cementerios en la construcción de las parroquias granadinas levantadas por entonces, entre ellas San Cristóbal y Santo Domingo, así como en el fortalecimiento de algunos muros en la Alhambra y en edificios civiles. Muchas de las estelas sepulcrales hispanomusulmanas ensalzando la gloria de Dios, al que los musulmanes dicen Allāh, y en solicitud de su infinita misericordia para el creyente enterrado bajo ellas, pasaron a servir de sillares en templos cristianos, mientras otras quedaban ocultas bajo tierra. Hoy se recogen para guardarlas celosamente en nuestros museos como testimonios de una civilización sin cuyo conocimiento es imposible comprender el presente hispánico ni preparar su futuro. — *L. T. B.*

LOS ESPECIEROS MUDÉJARES DE BARRO COCIDO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO DE TOLEDO

La reinstalación total del Museo Arqueológico de Toledo, llevada a cabo en los cinco últimos meses de 1956, ha proporcionado ocasión de exponer fondos que habían permanecido en los depósitos del Centro desde su ingreso. A tan feliz circunstancia se debe la publicación de estas breves notas acerca de unas piezas de intrigante destino, hasta hoy totalmente inéditas, que arrojan cierta luz sobre otras dos hispanoárabes de arte noble, con ellas emparentadas [1], al suministrar nuevos elementos

[1] En primer lugar, por estar relacionada de modo más directo con el tablero de mármol procedente del Callejón de las Campanas de Granada, hoy en el Museo del Instituto de Valencia de Don Juan, pieza de fines del siglo X o del XI; y, en segundo, con el llamado díptico de Silos, marfil de tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III, existente en el Museo Provincial de Burgos.

de comparación y estudio, a la vez que su presencia atestigua la proyección histórica de un modelo a través del tiempo.

Se trata de seis fragmentos de barro cocido y forma plana, lisa una de sus caras y adornada la otra con labores incisas geométricas. En la actualidad pueden contemplarse en la vitrina nº 2 de la Sala V del citado Museo de Toledo.

Proceden de los «rondaderos» o vertederos de la Ciudad y salieron con fragmentos de tinajas y brocales de aljibes mudéjares [1]. Los objetos, a juzgar por los restos conservados, eran de forma rectangular y sus dimensiones medias, medidas en uno de los que presenta intacto el lado menor y la mitad de su composición central : 0,25 m. de largo por 0,20 m. de ancho. El grueso oscila entre los 0,03 m. y los 0,035 m. Los motivos quedan rehundidos 0,01 m., y en ocasiones hasta cerca de los 0,02 m. Huecos con arcos ultrasemicirculares, unidos por sus bases, triángulos acoplados, rectángulos y estrellas adornan las superficies. Excavados a punta de cuchillo en algún ejemplar, parecen responder en otro a un trabajo de moldeo. El colorido del barro se ciñe a los dos tonos clásicos en la cocción a fuego oxidante: el rojo y el amarillo. El reverso es siempre liso y los costados de la pieza sin ninguna clase de moldura. La descripción de dichos fragmentos es como sigue:

Número 1. — Dimensiones máximas de planta: 0,20 m. por 0,16 m.; grueso 0,032 m. Profundidad de la excisión, 0,018 m. Corresponde a un lateral completo de pieza. Decoración: dos huecos con arco ultrasemicircular, acolados y una estrella de ocho puntas partida con los espacios exteriores a sus brazos excisos. Trabajo a punta de cuchillo, conservando en la superficie líneas de traza incisas. Barro amarillento (fig. 1, *a*).

Número 2. — Dimensiones máximas de la planta: 0,115 m. por 0,09 m. Grueso, 0,032 m. Fondo de incisión, 0,01 m. Pertenece a un ángulo de la pieza. Motivos ornamentales: dos

[1] Son de ingreso antiguo y fueron extraídos por mí del depósito de cerámica morisca, que poseía el Museo en sus sótanos, durante la citada instalación.

huecos con arcos ultrasemicirculares, gemelos, posiblemente acolados a otros dos que faltan por ruptura; y la base de un rectángulo perpendicular a los primeros. Parecen ejecutados a molde. Conserva incisas huellas de la traza general de composición. Barro rojizo (fig. 1, *b*).

Número 3. — Dimensiones de la planta: 0,10 m. por 0,09. Grueso, 0,03 m. Profundidad de la excisión, 0,015 m. Formó parte de un lateral. Presenta arco ultrasemicircular incompleto y restos de dos rectángulos normales a aquél. Los motivos, excisos a cuchillo. Barro rojizo (fig. 1, *c*).

Número 4. — Dimensiones totales de planta: 0,135 m. por 0,105 m. Grueso, 0,033 m. Fondo de la excisión a 0,01 m. de la superficie general. Proviene de uno de los ángulos de la tableta. Luce arco ultrasemicircular y composicióm de triángulos acoplados en la zona colindante. Labra a punta de cuchillo. Barro ligeramente rojizo (fig. 2, *a*).

Número 5. — Medidas en planta: 0,15 m. por 0,095 m. Grueso, 0,03 m. Profundidad de la excisión, 0,01 m. Formó parte del borde de la pieza. — Va ornamentado con triángulos excisos acoplados. Barro rojizo (fig. 2, *b*).

Número 6. — Dimensiones en planta: 0,08 m. por 0,075 m. Grueso, 0,035 m. Fondo de la excisión, 0,011 m. El fragmento pertenece a una de las esquinas de la pieza. Los restos de su composición ornamental lo forman dos rectángulos perpendiculares a un hueco con arquillo ultrasemicircular, hacia los que converge la base de otro rectángulo. Trabajo a cuchillo. Barro amarillento (fig. 2, *c*).

La forma de aparición de estos fragmentos, mezclados con restos de tinajas y brocales de aljibe mudéjares, la calidad de la pasta, el color del barro y la técnica empleada en la ejecución de los motivos ornamentales los clasifican como productos de la artesanía mudéjar toledana del siglo XIV. El carácter popular de los mismos y la ausencia de elementos cronológicos determinan-

tes, obligan a suponer un amplio margen de utilización antes y después del citado siglo; circunstancia que, como es sabido, se repite en toda la fabricación cerámica morisca.

Lo que no resulta tan claro es su destino. Nuestras piezas, evidentemente, están relacionadas con la losa de mármol blanco ahuecado que, procedente de una casa del Callejón de las Campanas de Granada, se guarda hoy en el Museo de Valencia de Don Juan, en Madrid (fig. 3); tablero de dudosa aplicación, en torno a cuyo uso se han emitido hasta la fecha varias hipótesis. Para don Manuel Gómez-Moreno se trata de una bandeja dedicada a transportar condimentos de mesa [1]; M. Lévi-Provençal [2] la reputó, con duda, como tapadera de pileta, fiado quizá en la configuración de su reverso (fig. 4); y, finalmente, don Emilio García Gómez y don Leopoldo Torres Balbás [3] la creen bandeja de ungüentos y perfumes.

Desde luego, la configuración de la misma — losa de mármol blanco de 0,57 m. por 0,39 m. y 0,05 m. de grueso, ahuecado en su anverso con nueve recipientes semiesféricos, en forma de artesa invertida, o agallonados como el central, con una inscripción de 0,04 m. de ancho en los bordes, de sentido amatorio, que contiene al final el nombre del marmolista y el del dueño, y finalmente un reverso de molduración muy simple — no son elementos suficientes que suministren por sí solos

[1] Manuel Gómez Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades*, vol. III de «Ars Hispaniae», Madrid 1951, p. 265 y fig. 316, *e* (p. 263). Para el autor no es anterior al siglo XI.

[2] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Paris-Leiden 1931), nº 219 (p. 195). Reproduce la pieza mediante grabado en la portada del libro y la sitúa en el siglo IV de la Hégira, siglo X de J. C. El mismo autor, en su *Histoire de l'Espagne musulmane*, III (Paris 1953), p. 432, afirma haber servido la losa de mármol ahuecada del Instituto de Valencia de Don Juan, de mesa de tocador a una dama de alta alcurnia. En sus concavidades se colocarían los afeites, el colirio de sulfuro de antimonio (*kuḥl*) para las cejas y pestañas, la pasta depilatoria (*nawra*), etc.

[3] Agradecemos vivamente al señor Torres Balbás cuantas facilidades dió para la obtención de fotografías, medidas y otras comprobaciones manuales de la pieza del Instituto de Valencia de Don Juan a que nos venimos refiriendo, y sus opiniones en torno a la misma.

dato alguno para aventurar una identificación segura. Gómez-Moreno apoya la suya en la analogía con «piezas similares orientales hechas de *barro vidriado* que servían para suministrar condimentos de mesa y ofrecerse así en los festines» [1].

Tal circunstancia [2] y la especial configuración de las tablillas toledanas [3], junto a la imposibilidad funcional de que sean tapaderas [4], nos inclina a aceptar la hipótesis de Gómez-Moreno, y, en tanto no se descubran nuevos datos que aclaren el enigma, a suponer de especieros los fragmentos toledanos [5].

Prescindiendo de la determinación segura de su destino, lo que estimamos indudable para las piezas ahora publicadas es la de ser nueva prueba de la vivencia de formas y usos árabes en-

[1] Gómez-Moreno, obra y lugar citados.

[2] Las tabletas toledanas son también de barro, aunque no vidriadas, al menos a juzgar por lo que ahora conocemos. Posiblemente existan, debido a ser muy corriente en la cerámica morisca de la Ciudad la presencia del baño de vedrío.

[3] Sus departamentos, menudos, poco profundos y abiertos, de capacidad, por tanto, exigua, aun para productos de volumen reducido como son los cosméticos, los hace también poco aptos, debido a la falta de una tapa o cierre hermético, para guardarlos permanentemente, ya que en contacto directo con la atmósfera perderían pronto su fuerte aroma y en bastantes ocasiones se descompondrían.

[4] En el caso concreto del tablero de mármol del Instituto de Valencia de Don Juan, el perfil moldurado de su reverso y costados puede tener una utilización funcional distinta a la de encajar en el borde interior de una hipotética pileta. Quiero aludir a la función de facilitar el transporte de la pieza de un sitio a otro, ya que sin este perfil sería imposible introducir los dedos de la mano bajo ella y levantarla, debido a su considerable peso.

En el caso de las bandejillas toledanas, su liviandad y reducidas dimensiones hace innecesario distanciar el reverso de sus bordes de la superficie sobre la que son depositadas. De tratarse de tapaderas habrían presentado en el solero alguna muesca, que ajustara sobre la pileta correspondiente, aunque siempre existiría la imposibilidad por una gran desigualdad de técnica (las piletas mudéjares toledanas que conocemos presentan preciosas labores estampilladas, muchas veces con vedrío, pero jamás la excisión tosca de nuestras tabletas) y de función (los rebordes planos de la pileta sobre los que descansaría la tapa lucen labores que el roce con ella adulteraría al paso de los años).

[5] Especieros de servicio de mesa, con provisión de condimentos para una sola comida y quizá individuales para cada comensal, renovándose su contenido a cada nueva utilización.

tre los mudéjares toledanos, que había sido ya señalada, principalmente a través de la arquitectura y los epígrafes [1].

Desearíamos que esta breve noticia incitase a nuestros colegas al repaso o recordatorio mental de la totalidad de las colecciones que custodian, a fin de poder descubrir entre ellas piezas análogas a las ahora publicadas que fueran fijando el área de dispersión de las mismas, hoy circunscrita a la Imperial Ciudad [2]. — MANUEL JORGE ARAGONESES.

SILBATOS MALLORQUINES

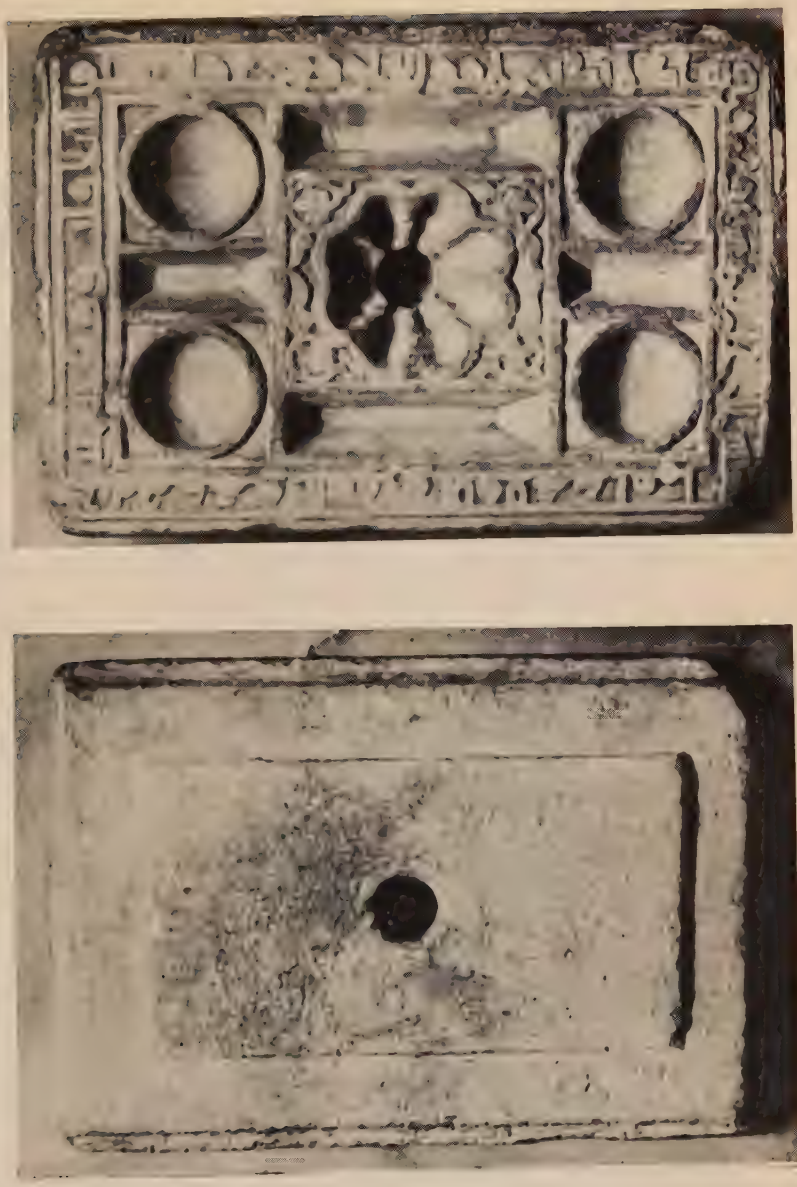
El artículo «Animales de juguete» del señor Torres Balbás, aparecido en el 2° fascículo del tomo XXI de AL-ANDALUS, viene a llenar un hueco, hasta ahora insalvable, en el estudio de una curiosa supervivencia etnológica mallorquina. Me refiero a los *siurells* (o *xiurells*), piezas de barro cocido, en forma de persona o animal, que se venden en las ferias de los pueblos del llano de nuestra Isla.

Estas piezas consisten en una figura estilizada, de burda

[1] Las aportaciones arquitectónicas árabes a las construcciones mudéjares españolas en general, y a las toledanas en particular, son de todos conocidas; las epigráficas, en el caso concreto de Toledo, lo son menos. Como caso típico de estas últimas es de interés citar el del epitafio de la morisca Zahra — expuesto en el Museo Arqueológico de la Ciudad, Sala V — del año 660 h. (26 nov. 1261 a 15 nov. 1262 J. C.), que conserva el formulario epigráfico y el empleo tradicional del cipo como monumento funerario en la segunda mitad del siglo XIII, de forma análoga a los árabes anteriores a la conquista de Toledo en 1085.

En nuestro caso, los especieros mudéjares toledanos no son más que pervivencia popular de un modelo de origen árabe puro del que tenemos hasta ahora como ejemplar único la losa de mármol del Instituto de Valencia de Don Juan, con la que existen coincidencias incluso en la comparación relativa de las respectivas proporciones.

[2] [El Dr. Kühnel, excelente conocedor del Oriente próximo y de las artes islámicas, nos dice haber existido en esa región recipientes de barro cocido para condimentos de mesa. Sería interesante obtener algunos datos sobre ellos y sobre la probable existencia en los museos provinciales de la que fué España islámica de restos semejantes a los del de Toledo. — *N. de la R.*].



Figs. 3 y 4. *Madrid*, Museo de Valencia de Don Juan. — Anverso y reverso de una losa de mármol labrada procedente de Granada. Siglo XI.

Silbatos de barro, de arte popular mallorquín, tipos «cavalls» y «sa jaya».

(Colección G. Rosselló Bordoy.)

plástica, representando unos tipos definidos y, como su nombre indica, un *siurell* o silbato adosado a la peana. La técnica de elaboración es muy rudimentaria y exclusiva de unas aldeas, Pórtol y Sa Cabaneta, situadas a pocos kilómetros de Palma. Son las piezas unos bizcochos cuya primera cocción sirve para endurecer el barro y, la segunda, muy breve, para fijar una ligerísima capa de cal, reduciéndose su decoración a unas simples rayas verdes y rojas.

Sobre el origen de estas figurillas no se ha realizado ningún estudio serio. Se las considera como una antigua supervivencia que tiende a desaparecer y que va siendo revalorizada por el turismo, imponiendo un cambio radical en su tipología clásica, ya que en la actualidad se fabrican hasta motocicletas y aviones. Se ha intentado emparentarlas con las figuritas de bronce griegas que con tanta profusión se encuentran en la Isla, pero este parentesco puede ser considerado bastante utópico ya que, aparte la laguna existente entre los *siurells* actuales y las piezas de la época antigua, coincidiendo precisamente con la musulmana, estas figuras solamente podrían ser el origen de uno de los tipos: *ès gegant* (= gigante), pues en Mallorca no se conoce la serie de exvotos ibéricos de tipo equino. Otra teoría popular las considera obra musulmana basándose en la similitud de los tipos de los *siurells ès cavaller* (caballero), *sa jaya* (anciana), *ès nan* (enano), *ès gegant* (gigante), con los personajes de las «rondayas» o cuentos populares mallorquines cuyos principales especímenes son una supervivencia de la cuentística musulmano-oriental.

Los juguetes descritos en AL-ANDALUS se adaptan exactamente a los *siurells* mallorquines en cuanto a la forma y al uso, no en cuanto a la técnica, pues en las piezas mallorquinas no se encuentran ejemplares vidriados, ni de otro color que el blanco de cal, que desaparece con el uso, con las características rayas rojas y verdes.

La cita de al-Uqbānī, que considera estas piezas como de origen cristiano, es un argumento más firme que todos los utilizados hasta el presente para enlazar las piezas modernas con las de la edad antigua. Los juguetes musulmanes podrían ser así una

degradación de los amuletos de bronce ibéricos; degradación cuya última etapa estaría marcada por la rudeza y estilización de los *siurells* mallorquines. — GUILLERMO ROSSELLÓ BORDOY.

CANDILES CON SOPORTE

Guardan nuestros museos arqueológicos algunos objetos de bronce, clasificados como de época califal, de destino ignorado. Los ha descrito don Manuel Gómez-Moreno [1]. Unos son a modo de pequeños templetes calados; los restantes, más sencillos, se reducen a un vástago vertical con algunas molduras, a modo de candelero. Todos terminan por arriba en una púa de extremo romo, dispuesta para colgar o suspender algo de ella.

Siguiendo al citado maestro, insértase a continuación su breve inventario.

Entre los objetos encontrados hace bastantes años en las ruinas de una casa de Medina Elvira, había varios de bronce, conservados hoy en el Museo Arqueológico de Granada. La pieza principal es un pequeño templete de planta exágona, con arquillos de herradura que aparentan apear doce columnas, rematado en almenillas escalonadas. Sobre cada una de las de ángulo posa una pequeña ave picuda. Por encima del templete se levanta un vástago, sostén de un platillo horizontal con una estrella calada de seis vértices. Finalmente, del centro del platillo arranca una barrita cónica con su extremo redondeado. La altura total es de 56 centímetros.

Incompletos están otros tres ejemplares de menor tamaño. De Almería procede el que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional. Su cuerpo alto, calado, de planta cuadrada, se adorna con sencillos grabados de ataurique y semeja descansar en ocho delgados soportes, a modo de pilastras, sin capitel. Perdió la púa terminal.

[1] *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, por Manuel Gómez-Moreno, «Ars Hispaniae», vol. tercero (Madrid 1951), p. 326.

El templete del Museo de Valencia, incompleto y muy deteriorado, tiene un cuerpo calado, de planta también cuadrada, como el anterior, pero sin soportes, que descansa directamente en el suelo. Del vástago central que sobre él arranca — moldurado, sosteniendo, como el de Medina Elvira, un platillo del que quedan escasos restos — arrancaban cuatro tiras curvas, a modo de asas, con un pájaro en cada una de ellas, que iban a parar a las cuatro aristas del templete. Tan sólo dos se conservan, una de ellas bastante deteriorada.

Un fragmento de otro templete semejante hay en Londres, en el Museo de South Kensington.

De los soportes más sencillos en forma de candelero, terminados, como todos, en púa de extremo romo, hay un ejemplar en el Museo Arqueológico de Granada, hallado en Medina Elvira, y otro en el de Toledo. El primero, de 49 centímetros de altura, tiene vástago anillado, pie redondo y arandelas, intermedias y en el arranque de la púa. El vástago del del Museo de Toledo, procedente de la comarca y cuya altura es de 43 centímetros, está profusamente moldurado y descansa en tres patas. Su arandela es grande y prismática la púa [1]. Mantiénese aún en la tradición romana, subsistente hasta fecha avanzada en estas obras de bronce, a través del Oriente islámico, sobre todo en el arte egipcio, que se acostumbra a llamar copto.

Toledo. — Museo Arqueológico. Soporte de candil, de bronce.

Lo mismo en la civilización imperial romana que en la islámica hahía tres tipos de candiles de bronce: los destinados a colocarse sobre un plano horizontal, los que se colgaban de lo alto

[1] En uno de nuestros Museos arqueológicos provinciales hay un pequeño soporte, como de juguete, parecido al de Toledo.

y aquellos cuya elevada peana quedaba sujeta o encajada en el extremo puntiagudo de un soporte [1]. Soportes de estos últimos fueron las piezas reseñadas, lo mismo las de forma de pequeño templete calado que las semejantes a candeleros. Lo prueba el dibujo adjunto, publicado por Gayet, de un candil, de forma muy romana, sobre su soporte, que clasifica como copto y está en el Museo egipcio de El Cairo [2].

Cairo (Egipto). — Museo de arte copto. Candil con su soporte.

Dibujo de A. Gayet.

Y lo confirma la existencia de otros soportes parecidos, sin el extremo puntiagudo varios de ellos, en museos y colec-

[1] En el Africa del Norte y en Sicilia se han encontrado candiles romanos cuya forma sería inexplicable si no supusiéramos que quedaban sujetos en el extremo de una barrita puntiaguda. Unos están atravesados en el sentido de su altura por un a modo de tubo, lo que da al recipiente del aceite forma anular; en otros, la chapa tiene una fuerte convexidad en la parte central del recipiente, sobresaliendo a veces sobre su borde superior, lo que permitía que el candil quedara bien sujeto en la púa del soporte; algunos, por último, tienen un apéndice en forma de tallo hueco bajo el recipiente, con el mismo fin (Ch. Daremberg, Edm. Saglio, etc., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tomo tercero, seg. parte [París 1904], pp. 1335-1336). Soportes de candiles o lucernas romanas, no parecidos a los islámicos, publica Siegfried Loeschcke, *Lampen aus Kindonissa* (Zurich 1916), fig. 41 de la p. 277.

[2] Al. Gayet, *L'art Copte* (París 1902), p. 291.

Granada, Museo Arqueológico. — Soportes de candiles, de bronce, encontrados en Medina Elvira (siglo X).

Madrid, Museo Arqueológico Nacional. — Soporte de candil, de bronce.

Foto Mas.

Granada, Museo de la Alhambra. — Candil de bronce, procedente de Montefrío.
Foto Mas.

Sevilla, Museo Arqueológico. — Candil de bronce.

ciones extranjeras, de arte más selecto que los españoles, productos indígenas éstos, al parecer. En el catálogo de la Exposición de obras metálicas islámicas celebrada en 1943 en el «Rackham Building» por la Universidad de Michigan, se reproducen tres, con otras tantas patas de animales cada uno, según la tradición romana, conservada también por el soporte del Museo de Tole-

Candil de Montefrío (Granada).

Dibujo del *Arte árabe español* de Gómez-Moreno.

do. Dos de ellos se atribuyen a Siria y al siglo XI o XII; a este último y al Irán el tercero [1].

Los candiles colgados de un soporte, colocado éste sobre el pavimento, quedaban a una altura de 45 a 55 centímetros, apropiada para gentes sentadas sobre esteras o alfombras [2].

En las colecciones españolas hay varios candiles de bronce

[1] *Metalwork from Islamic Countries,* Rackham Building, February 25-March 11, 1943, Research Seminary in Islamic Art, Institute of Fine Arts, University of Michigan, nos 20, 21 y 29, lám. VI. La introducción del catálogo es del Dr. Ettinghausen.

[2] Altura de los tres soportes exhibidos en la Exposición de Michigan: 473, 391 y 501 milímetros.

con alta peana troncocónica hueca para ir colgados en la parte superior de los soportes. Uno de ellos procede de Montefrío (Granada) y hoy está en el Museo de la Alhambra. Lo cubre fina decoración cincelada: tallos serpeantes con hojas, letreros cúficos y aros enlazados con pájaros en su interior, temas bizantinos muy divulgados el primero y el último. Otro, procedente de Jimena de la Frontera (Cádiz), tiene un asa representando un cuadrúpedo muy hábilmente estilizado y dispuesto. Le decoran atauriques y letreros cúficos con las eulogias acostumbradas.

El Museo Arqueológico de Sevilla ha adquirido en fecha reciente un candil de bronce, incompleto y muy deteriorado, con un largo pie troncocónico, hueco. Su altura total es de 127 milímetros [1]. Al encajar la púa del soporte en su larga peana, el candil quedaría perfectamente sujeto, más estable que los de Montefrío y Jimena. — *L. T. B.*

[1] *Memorias de los Museos arqueológicos provinciales, 1950-1951*, volúmenes XI-XII (Madrid 1953), p. 56 y fig. 39. Debo la fotografía a la bondad de la Secretaria del Museo de Sevilla, Srta. Dª Concepción Fernández Chicarro.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

al-Andalus, 5, 7, 9, 15, 17, 52.
Alcira (Valencia), 46, 60; arrabal de *al-Kanīsa* (Alcanicia) o de San Agustín, 46.
Alfacar (Granada), 54.
Algeciras (Cádiz), 6, 57; puerta del Fonsario, 6, 57.
Alicante, 46; hospital y cementerio, 46.
Almería, 9, 10, 15, 17, 20, 47, 49-53, 68; cementerios, 18; ermita de San Roque, 47; Llano del Cordonero, 48; *maqbarat al-Ḥawḍ*, 46, 48, 49; *maqbara bāb Baŷŷāna*, 7; *madīna*, puerta Purchena o Pechina *(bāb Baŷŷāna)*, 47, 49, 51; puerto, 48; *rabaḍ al-muṣallà* o *sarī'a*, 49.
Aragón, 59.
Argel, 14; museo Stéphane Gsell, 22, 26.
Ávila, 46, 47.

Badajoz, 2, 38; *maqbarat al-marḍà*, 2.
Belo (Cádiz), 24.
Berbería, 8, 14, 21, 22.
Bizerta, 26.

Cairo (El); museo de Arte musulmán, 17, 70.
Cartagena, 20, 46.
Ceuta, 2, 23, 58; arrabal medio (*al-rabaḍ al-awsaṭ*), 58); *bāb al-Aḥmar* 58; cementerio de la ciudad antigua, 58; *madīna*, 58; *maqābir* de Aḥŷār al-Sūdān, 58; *maqbarat al-Ḥāfa*, 5; *maqbarat al-Ḥāra*, 58; *maqbarat al-Ŷawā'im*, 58; *maqbarat al-Manāra*, 58; *maqbarat al-Muṣallà* o *al-Šarī'a*, 7, 58; *maqbarat al-Tūta* (cementerio del Moral), 58; *maqbarat Bi'r al-Naqṭa*, 58; *maqbarat* de *al-Ramla*, 58; *maqbarat* de *Maḍrib al-Šabka al-harrānī*, 58; *maqbarat Ibn al-Rāmī*, 58; *maqbarat masŷid al-Maḥalla*, 58; *maqbarat Zaglō*, 58; *maqbāra Ẓahr al-Mal'ib*, 58; *ŷabal al-Mīnā'*, 58.
Constantina, 26.
Córdoba. 1, 2, 7, 33-37; Ajarquía, 35; alcázar, 3; *al-sikka al-'uzmà*, 35; *bāb 'Abbās*, 35; *bāb al-Yahūd* o *bāb Luyūn*, 6, 33; barriada de la Sagrada Familia, 35; Campo de la Verdad, 35; casa de al-Mundīr, 36; casa de Ibn Šuhayd, 4; casas de los Banū Hābīl, 35; cementerio judío, 33; cementerio mozárabe, 37; *madīna*, 35, 36; *maqbarat Abī-l-'Abbās al-*

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Wazīr, 36; *maqbarat al-Burŷ*, 7, 35; *maqbarat al-Muṣallà*, 7; *maqbarat rabaḍ al-Qibla*, 8, 34, 35; *maqbarat al-Ruṣāfa* o *maqbarat al-Furāniq*, 35; *maqbarat al-Siqāya*, 35; *maqbarat al-Sudda al-Kubrā*, 36; *maqbarat Balāṭ Mugīt*, 37; *maqbarat Ḥalāl*, 34; *maqbarat Ibn al-ᶜAbbās* o *Banī-l-ᶜAbbās*, 35; *maqbarat Ibn Ḥāzim*, 34; *maqbarat Mu'ammara*, 37; *maqbara Mutᶜa*, 36; *maqbarat Naŷim*, 5, 37; *maqbarat Qalā*, 36; *maqbarat Qurayš*, 36; *maqbarat Umm Salama*, 33; *masŷid Abī Liwā* o *al-Zoytūna*, 37; *masŷid al-Diyāfa*, 33; *masŷid Kawṭar*, 33; *masŷid maqbarat Qurayš*, 36; mausoleos de los Banū Marwān, 34; mezquita de Yūsuf b. Basīl, 4; *muṣallà al-Rabaḍ*, 34; museo, 16, 17, 29, 30; parque de al-Zaŷŷālī, 6; puente, 34, 35; puerta de ᶜAbd al-Yabbār o de Toledo, 35; *rabaḍ al-Ruṣāfa*, 35; *rabaḍ masŷid Umm Salama*, 33; *raḥbat ᶜAzīza*, 4; *raḥba* de Ibn Dirhamayn, 4; *rawḍa*, 3; *rawḍat al-Sulaḥā'*, 34; *zuqāq Daḥīm*, 36.

Constantina, 26.

Chella: cementerio real, 23.

Dalías (Almería), 49.

Elche (Alicante), 46; baños viejos, 46; cementerio de los moros, 46.

España, 2, 6, 21, 28, 34, 5d.

Esquivias (Toledo), 25.

Évora (Portugal): museo, 25.

Fez: cementerio, 23, 30.

Filabres (sierra de), 50, 52.

Genil (río), 56.

Granada, 11, 13, 17, 19, 26-28, 46, 52-55, 60-61; *al-Sabīka*, 56; alcazaba Qadima, 54; Alhambra, 11, 51, 55, 56, 61; arrabal de Naŷd, 55-56; arrabal junto al río, 55; *bāb al-Fajjārīn* (puerta de los Alfareros), 56; *bāb al-Jandaq* (puerta del Barranco), 55; barranco del Abogado, 56; calle de Capuchinos, 54; campo del Príncipe, 56; casa del callejón de las Campanas, 64; cementerio de la Puerta de Elvira, 5, 13; cementerio del Albaicín, 54; convento de Capuchinos, 53, 54; cruz de la Rauda, 55; *dār al-Bayḍā'*, 56; ermita de San Miguel el Alto, 54; ermita del Cristo de la Yedra, 54; *gima Rauda*, 55; Hospital Real, 53; huerta de ᶜIṣām, hoy de Belén, 56; *jandaq al-Ṣabīka*, 55; macaber de San Nicolás, 54; *maqbarat al-ᶜAssal* (cementerio del Melero), 56; *maqbarat al-faqīh Saᶜd ibn Malik*, 53, 60; *maqbarat al-Gurabā'* (cementerio de los Extranjeros), 2 ,55, 59; *maqbarat al-Sabīka*, 55; *maqbarat bāb al-Fajjārīn*, 55, 56; *maqbarat bāb Ilbīra*, 7; *maqbarat Socaster*, 54; Mártires (los) o finca de Calderón, 55, 56; museo de la Alhambra, 19, 20, 72; museo Arqueológico, 68, 69; *Naŷd*, 2; patio de la Alberca, 1; plaza Larga del Albaicín, 54; puerta Elvira *(bāb Ilbīra)*, 53; puerta Nueva o arco de los Pesos, 54; *rawḍa*, 3; *rawḍat al-faqīh Saᶜd ibn Mālik*, 53, 60; San Cristóbal, 11, 61; San Jerónimo, 11, 54; San Lázaro, 54; Santo Domingo, 11, 61; torre del Aceituno, 54; *ŷabbānat bāb Ilbīra*, 53, 60.

Guadalerzas, 25.

Guadalquivir (río), 34, 35.

Huelva, 27.

Huesca, 42, 59, 60; Almacoriellya, 42;

Almecora, 60; calle del Desengaño, 42; catedral, 60; puerta de Montearagón (Portela), 42; San Jorge, 42; Santo Domingo, 59.

Ifrīqiya, 9, 22.
Irán, 71.
Isuela (río), 42.

Jaén, 6, 17, 30, 46, 54; fonsario, 46; huertas, 46; puerta del Fonsario, 6, 47.
Jara toledana, 9.
Jimena de la Frontera (Cádiz), 72.
Júcar (río), 46.

Lisboa: *bāb al-Maqābir*, 6.
Loja (Granada), 57, 59; cementerio, 57; convento de la Victoria, 57.
Londres: South Kensington, 69.
Lorca (Murcia), 16; ayuntamiento, 16.

Macael (Almería), 18, 50, 51.
Madrid, 16; Instituto de Valencia de Don Juan, 17, 20, 28, 64; Museo Arqueológico Nacional, 16, 27, 68.
Málaga, 11-13, 20, 25, 27, 28, 51, 57; *al-Muṣallà*, 57; cementerio fuera de la puerta del arrabal de Funtanālla, 8; cementerio judío, 57; *maqbarat al-Muṣallà*, 7, 53; mezquita de la Palma, 57; puerta de Funtanālla, 57; *rabaḍ al-Nudamā'* (?), 57; *rawḍat Banī Yaḥyà*, 57; *ŷabal Fārō* (Gibralfaro), 57.
Malahá (la) (Granada), 11.
Mallorca, 9, 26, 29, 43, 57, 66, 67; *bāb al-Kuḥl*, 43.
Malta, museo, 23.
Marrākuš: cementerio de la puerta de Tagazūt, 35; mausoleo de los Sa'dīes, 23.
Marruecos, 14, 23.
Meca, 9.
Medina Elvira, 68, 69.
Mértola (Portugal), 16, 29.
Michigan: Rackham Building, 71.
Montefrío (Granada), 71, 72.
Montpellier, 29; museo Fabre, 20.
Murcia, 20, 26, 27, 46, 60; arrabal de Sirḥān, 46; mezquita Abez, 46; museo Arqueológico, 16, 21; puerta de Ibn Aḥmad, 46; *rabaḍ*, 46; *rawḍa* de Ibn Faraŷ, 46.
Murviedro (Valencia), mezquita, 43.

Niebla (Huelva), 20.
Nuremberg, 53; plaza, 55.

Orihuela (Alicante), 29; colegio de Santo Domingo, 21.

Palma de Mallorca, 67; almudayna de Gómera, 21; asilo del Temple, 22; *bāb al-Balāṭ*, 21; *bāb al-Kuḥl*, 22; capilla del Temple, 21.
Península (ibérica), 9, 17, 26, 59.
Portol (Mallorca), 67.

Qal'a de los Banū Ḥammād (Argelia), 22.

Ronda (Málaga), 2; puerta de Almocobar, 6.

Sa Cabaneta (Mallorca), 67.
Santanyí (Mallorca), 21.
Segura (Jaén), 28.
Setenil (Cádiz); 57; fonsario y puerta, 58.
Sevilla, 1, 30, 37, 38, 60; *bāb Maqarana*, 38; *Faddān Ibn al-Maris*, 38; *maqbarat al-Ṣulaḥā'*, 38; mezquita del barrio de los alfareros, 38; museo Arqueológico, 72; prado de Santa Justa, 38; puerta de Carmona, 38; puerta de Córdoba, 38; *rawḍa* de los alcázares, 3.
Sicilia, 23.
Siria, 71.

Tajo (río), 2, 25, 39.
Tarragona, 24.
Timgad (Argelia): cementerio, 24.
Toledo, 2, 24, 26, 38, 49, 59; arrabal, 39; *bāb Šāqra* (puerta de Bisagra), 2, 14, 25, 39, 40; convento de San Bartolomé de la Vega, 39; Cristo de la Vega, 25, 40: ermita de San Eugenio, 39; ermitas de San Roque y San Antón, 40; hospital de Afuera o de Tavera, 40; *maqbarat bāb al-Šāqra*, 7; museo Arqueológico, 1, 14, 61, 62, 69, 71; prado de San Isidoro, 25; San Andrés, 25; Vega, 2, 25.
Tremecén (Argelia), 5, 14.
Túnez, 17, 26.

Úbeda, 54.
Ulm, 54.

Valencia, 5, 8, 42, 48; *al-Ruṣāfa*, 43, 44; *bāb al-Ḥanaš*, 7, 43; *bāb al-Šarīʿa*, 45; calle de los Especieros (*ʿAṭṭārīn*), 44; calle de San Vicente, 45; cárcel, 5; *maqbarat al-Ŷiyām*, 7, 45; *maqbarat bāb al-Muṣallà*, 7, 45; *maqbarat bāb Bayṭālla*, 43; mezquita al-Sayyida, 44; muralla, 5; museo, 69; parroquia de San Juan de la Boatella, 45; puerta de Boatella, 44, 45; *rawḍa* del Alcázar, 3; Roteros, 43; sepultura de Abinghaf, 4.
Vascos, 9.
Villa del Río (Badajoz), 16.
Vinaroz (Castellón), 20, 21, 29.

Zaragoza, 7, 41, 42; *bāb al-Yahūd*, 41; iglesias del Carmen y de Santa Engracia, 42; *maqbarat bāb al-Qibla*, 7, 41; mezquita, 41.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

Abān, 36.
ʿAbd al-Malik, 5.
ʿAbd al-Raḥmān II, 7, 34, 37.
ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir 35, 38.
ʿAbd al-Raḥmān al-Ŷabalī, 27.
ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Abū-l-Qāsim, 46.
ʿAbd Allāh, 35, 36.
ʿAbd Allāh b. ʿAbbād, 40.
ʿAbd Allāh b. Abī Bakr al-Quḍāʿī, 43.
Abū ʿAbd Allāh al-Ṭanŷālī, 8.
Abū ʿĀmir b. Huḏayl, 45.
Abū Bakr Yaḥyà b. Muḥammad b. Rizq, 58.
Abū-l-ʿAbbās al-Wazīr, 7.
Abū-l-Walīd Mālik b. ʿAbd Allāh al-Sahlī, 4.
Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ŷadalī (Ibn al-Zift), 49.
Abū Ŷaʿfar Ibn al-Farrā', 37.
Aḥmad ben Baqī, 34.
al-Anṣārī, 58.
al-Aswar ben ʿUqba, 34.
al-Bakrī, 33, 58.
al-Ḥakam I, 7, 36.
al-Ḥimyarī, 7.
al-Iskandarānī, 52.
al-Jušanī, 34, 37.
al-Munḏir, 36.
al-Muʿtamīd, 37.
al-Muʿtaṣim, 53.
al-Mutawakkil, 38.
al-Samḥ, 34.
al-Uqbānī, 46, 67.
Alfonso VI, 49.

Alfonso VII, 20, 48, 51, 52.
Alfonso XI, 57.
ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān b. Maʿmar al-Maḏhiŷī, 57.
ʿAlī b. Abī Ŷaʿfar Ibn Hamuško, 28.
ʿAlī b. Rabāḥ al-Lajmī, 41.
ʿĀmir ibn ʿAmr al-Qurašī, 36.
Aragoneses (Manuel Jorge), 1, 66.
ʿĀṣim b. Jalaf al-Tuŷībī, 5.
Asmāʾ, 53.
Asso, 41.
Averroes, 35.

Banū Gāniya, 21.
Bermúdez de Pedraza, 11.
Boabdil, 56.

Cervantes, 2.
Cid, 5.
Contreras, 11.

Echevarría, 11.
Eguilaz, 11.
Enrique II de Trastamara, 39.

Fátima (doña), 39.
Fernando III, 46.

Garcés (Pedro), 42.
García Gómez (Emilio), 64, 65.
Gayet (A.), 70.
Gómez-Moreno (Manuel), 11, 54, 64, 68.
Grisóstomo, 2.

Ḥanāš b. ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī, 41.
Ḥasan b. Muḥammad, 35.

Ibn ʿAbdūn, 1, 37, 38.
Ibn Aḥmad, 46.
Ibn al-Abbār, 33, 43, 45-47.
Ibn al-ʿAbbās, 7.
Ibn al-Anfar, 43.
Ibn al-Dalāʾī, 49.
Ibn al-Jabbāz, 43.
Ibn al-Jaṭīb, 54-56.
Ibn al-Qūṭiyya, 36.
Ibn al-Zubayr al-Quḍāʿī, 45.
Ibn Baškuwwāl, 4, 39, 47, 49, 50.
Ibn Bunnuš, 4.
Ibn Dirhamayn, 4.
Ibn Faraŷ, 46.
Ibn Ḥayyān, 35.
Ibn Ḥāzm, 7.
Ibn ʿIḏārī, 38.
Ibn Muntiyēl, 43.
Ibn Mardanīš, 16.
Ibn Numāra al-Ḥaŷarī, 43.
Ibn Quzmān, 6.
Ibn Sahl, 37.
Ibn Šihāb, 37.
Ibn Šuhayd, 4.
Ibn Sulaymān (Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ismāʿīl Abū-l-Ḥasan), 44.
Ibn Ŷaḥḥāf, 4.
Ibn Zarb, 8.
Ibrāhīm, 16.
Idrīs b. Yaḥyà b. Alī b. Ḥammūd, 53.
Idrīsī, 48, 49, 52.
Iḫwirār, 53.
ʿĪsà, 22.

Jaime I, 42, 44, 59, 60.
Jayrān al-ʿĀmirī, p. 49.
Juan Manuel (don), 46.
Juana (reina doña), 39.

Lévi-Provençal, 24, 33, 38, 41, 51, 64.

Maqqarī, 36.
Maryam, 20.
Medina y Rambaud (José), 48.
Muʾammara, 7, 37.
Muḥammad I, 7, 33, 35, 55.
Muḥammad III, 55.
Muḥammad b. Qāsim al-Aʿmà Abū ʿAbd Allāh (Ibn Qaṭan), 8.

Műnzer (Jerónimo), 5, 13, 53-55.
Muqadamm b. Muᶜāfà, 57.
Mutᶜa, 7.

Naṣr I, 54.

Orbaneja, 47.

Pedro IV, 42. 45.

Raimundo (Vicente), 46.
Reyes Católicos, 38, 53, 57, 60, 61.
Ribera (Julián), 45.
Riḍwān, 55.
Roselló Bordoy (Guillermo), 1, 68.

Sabaṭayr (el Sabater), 45.
Sabt, 58.
Salazar de Mendoza (Pedro), 40.
Seco de Lucena, 56.

T. B. (L.), 1, 61.
Ṭāriq b. Ziyād, 58.
Tavera (Juan), 40.
Teixidor, 8.
Torres Balbás (Leopoldo), 64, 66.

ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, 34.
Umm Salama, 7.

Vives (Antonio), 27.

Yaḥyà ben Ḥasan, 35.
Yūsuf b. Basīl, 4.

Zahra, 25.

VARIEDADES

UN TORNEO DE AJEDREZ AL ESTILO ÁRABE

Al final de una conferencia sobre «la fase árabe del juego de ajedrez», dada en el Istituto per l'Oriente de Roma, en 1953 [1], me referí a la diversidad de opiniones manifestadas sobre los méritos respectivos del ajedrez jugado según el estilo árabe o conforme a las reglas actuales, y decía que para resolver este problema se requiere un conocimiento del juego árabe, teórico y práctico, comparable al que tenemos del juego moderno. Añadí que un buen medio para zanjar la discusión sería la celebración de concursos entre ajedrecistas, en los cuales se jugara según las reglas conservadas en los antiguos manuscritos árabes.

Esa idea, repetida hace meses en una conversación con mi buen amigo, el docto publicista de ajedrez, don Juan B. Sánchez Pérez, que tanto me ayudó hace años para estudiar el único manuscrito árabe de ajedrez hasta ahora editado en Europa [2], me llevó a proponer a don Emilio García Gómez, con quien también me unen lazos de antigua amistad, en su calidad de Director del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, la posibilidad de que el Instituto patrocinara, por primera vez en la historia del ajedrez moderno, un concurso en que

[1] Cf. *La fase araba del gioco degli scacchi*, por F. M. Pareja, *Oriente Moderno*, XXXIII, n. 10, octubre 1953, pp. 407-429.

[2] *El Libro del Ajedrez, de sus problemas y sutilezas...*, texto árabe, traducción y estudio por Félix M. Pareja, 2 vols., Madrid 1935 (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Serie A., n. 3).

maestros ajedrecistas jugaran según las reglas de la fase árabe del juego.

El interés suscitado por el anuncio del concurso fué muy vivo, tanto en los ambientes ajedrecistas como en los interesados por la cultura árabe. Así, a la copa y a los premios del Instituto Hispano-Árabe vinieron a añadirse la copa de la Escuela Diplomática, ofrecida por su Director, el Embajador don Juan Francisco de Cárdenas, y la copa donada por la Federación Española de Ajedrez. También los representantes de los países árabes en Madrid quisieron honrar la iniciativa con su participación en el Comité de honor, que se constituyó bajo la presidencia del Excmo. Sr. don Fernando Mª Castiella, Ministro de Asuntos Exteriores.

El Comité organizador, formado por don Rafael A. Coloma Pascual, Delegado de la Federación Epañola de Ajedrez, don Trófimo Díaz Guadarrama, Presidente de la Federación Castellana de Ajedrez, y el que esto escribe, después de haber consultado con el Director del torneo, don Joaquín Martínez Bjorkman, de la Federación Cordobesa de Ajedrez, decidió la celebración de tres concursos simultáneos: en uno, sobre tablero cuadrado y reservado a los maestros designados por la Federación Española de Ajedrez (que fueron los señores Golmayo, Sanz, Fuentes, Menvielle, Gimeno y Navarro) se disputaron la copa de la Federación y los premios del Instituto; en los otros dos, sobre tablero redondo y destinados respectivamente a los alumnos de la Escuela Diplomática y a los becarios de países árabes, se disputaron las otras dos copas.

Es el ajedrez juego originario de la India, desde donde, como por fuerza centrífuga, se desparramó por todos los países del mundo antiguo: el Japón, la China, el Asia central, el mundo bizantino, y el persa-árabe. De los países árabes pasó a Europa, bien por vía marítima, bien por el estrecho de Gibraltar. No tardó en alcanzar grande difusión como entretenimiento preferido de los nobles, y Alfonso el Sabio le dió lugar preferente en el *Libro de los Juegos*, donde se perpetúan las reglas con que entonces se jugaba en todos los países del Islam. Así continuó haciéndose en Europa por mucho tiempo, hasta que el inquieto ingenio humano quiso hacer más interesante el juego con alterar algunas reglas y aumentar el poder de ciertas piezas. No todas las iniciativas alcanzaron a sobrevivir, pero las refor-

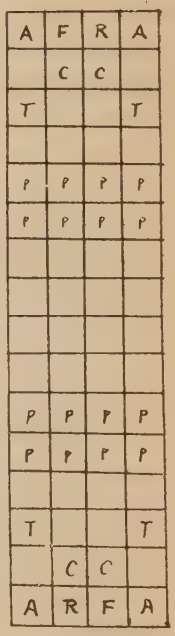
mas ideadas en España y en Italia a principios de la edad moderna acabaron por cristalizar y convertirse en el juego internacional de nuestros días.

Para redactar el reglamento técnico del torneo bastó, pues, tomar como base la última revisión del reglamento internacional hecha en Moscú en 1956 y modificar los puntos en que el juego moderno se ha apartado de la manera árabe.

Dejando aparte el detalle de que los árabes no conocieron la diferencia de color en las casillas o escaques y se limitaban a jugar sobre un cuadriculado, las modificaciones introducidas en el ajedrez moderno se reducen a dos puntos principales: *a*) la mayor potencia de juego dada al *firzān* (alferza) y al alfil; *b*) la reducción a uno solo de los varios modos como se podía ganar el juego entre los árabes.

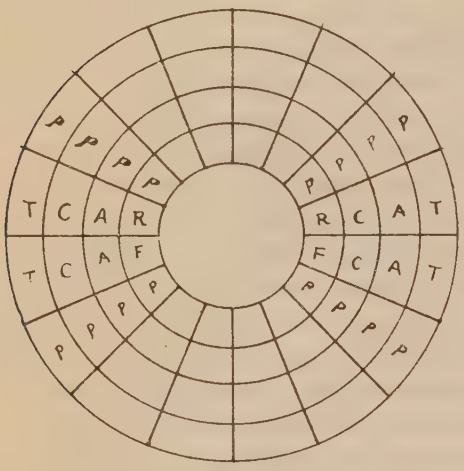
Empezando por este último punto, el juego moderno sólo admite la victoria por jaque mate. Los árabes, en cambio, además del jaque mate, daban por ganada la partida cuando el rey quedaba *ahogado*, es decir, cuando un jugador no podía mover ninguna de sus piezas y tampoco el rey sin ponerlo en jaque, y también en el caso que el códice alfonsino llama de *rey robado*, es decir, cuando un jugador lograba arrebatar a su adversario todas las piezas excepto el rey.

Pasando ahora al primer punto, el juego árabe da al alfil un ámbito de acción muy limitado, porque en vez de poder moverlo a cualquier casilla a lo largo de las diagonales, como ahora se hace, sólo le permite ir de tercera en tercera casilla diagonal, con lo cual resulta que el alfil no puede ocupar más que 8 casillas de las 64 del tablero, y que ningún alfil puede atacar a otro alfil. En cambio, para pasar a tercera casilla, el alfil, como el caballo, puede saltar sobre la pieza que ocupe la casilla intermedia.



Colocación de las piezas en el tablero rectangular, según el sistema llamado *hindī* (no empleado en el torneo). — En este gráfico y en el siguiente: R = rey; F = alferza; A = alfil; C = caballo; T = torre, y p = peón.

La modificación más trascendental, sin embargo, es la sufrida por el *firzān* (la alferza del libro alfonsino). En el juego moderno, perdidos su nombre y el carácter de consejero para tomar el de reina o dama, recibe una potencia y un alcance de movimientos que han revolucionado la estrategia del juego. En cambio, la alferza, en el juego árabe, sólo podía moverse de casilla a casilla en sentido diagonal, y así necesitaba nada menos que siete jugadas para atravesar el tablero.



Colocación de las piezas en el tablero redondo, según el sistema llamado *rūmī* (empleado en dos de los concursos del torneo).

El juego árabe, como el nuestro internacional, se jugaba sobre una superficie cuadrada de ocho escaques por lado, con un total de 64 escaques. Pero también conocieron los árabes intentos de reforma del juego más radicales todavía que los nuestros, y en sus manuscritos se halla la descripción del ajedrez decimal, de superficie cuadrada, con diez escaques por lado y un total de cien escaques. Dos piezas adicionales por bando se llamaban *dabbāba* y tenían sus correspondientes peones por delante [1].

Un manuscrito existente en Istanbul [2], fechado en 618 = 1221, cuyo estudio estoy haciendo para presentarlo al XXIV° Congreso Internacional de Orientalistas en Munich, menciona un tipo de ajedrez de superficie rectangular, que llama *hindī*, indio, no sé con qué fundamento. El rectángulo tiene cuatro escaques en los lados que corresponden a cada jugador y 16 en los otros dos lados, con el mis-

1 Cf. *El Libro del Ajedrez*, ya citado, t. I, p. 248; t. II, pp. XCIX y C.
2 Atif Efendi Kitap Hane, n. 2234: *Kitāb al-satranŷ*.

mo total de 64 escaques. Ese mismo manuscrito contiene otro tipo más curioso aún, que llama *rūmī*, bizantino, en el cual la superficie es redonda, o mejor, anular, con cuatro círculos concéntricos divididos por ocho diámetros equidistantes unos de otros. Así resultan 16 escaques en cada círculo y un total de 64 escaques. Tomando como base uno de los diámetros, se van colocando, de dentro afuera, rey, alfil, caballo y torre, y al lado, de modo correspondiente, la alferza, el alfil, el caballo y la torre restantes. Cuatro peones protegen las piezas del lado del rey, y los otros cuatro las del lado de la alferza. Al otro extremo de este mismo diámetro — como si dijéramos, en los antípodas — se colocan las piezas del otro bando por el mismo orden. Con esto se obtiene de cada lado un intervalo libre de 16 casillas, y la posibilidad de luchar en dos frentes.

Tanto llamó la atención mi descripción del tablero redondo, que se decidió emplearlo — como antes se dijo — para jugar sobre él las copas de la Escuela y del Instituto.

El resultado del triple concurso, bajo la dirección y arbitraje del señor Martínez Bjorkman, superó todas las esperanzas. Los maestros designados por la Federación, al terminar el torneo, consignaron en unas cuartillas su opinión sobre el modo árabe del juego, como primera contribución para un estudio comparativo. La acogida de la prensa, no sólo nacional sino también internacional, ha sido muy favorable, y críticos de primer orden como el Dr. Max Euwe, de Amsterdam, han mostrado interés por recibir la descripción de las partidas jugadas. Por su parte, *The Times* [1] al dar noticia del torneo, se ha mostrado bien enterado de los planes del señor Martínez Bjorkman, y ha hablado de este concurso como prólogo de otro de más vuelos que se proyecta celebrar en Córdoba con motivo de las fiestas del milenario del Califato Omeya.

El torneo tuvo lugar en los elegantes locales de las Instituciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores, en que también radica el Instituto y que fueron amablemente cedidos por el Director de la Escuela Diplomática, del 3 al 7 del pasado mes de junio. El día 8 tuvo lugar allí mismo el acto de distribución de premios, presidido por el embajador don Juan Francisco de Cárdenas, y en él hablaron

[1] *The Times*, 7 junio 1957.

don Francisco Utray, Secretario del Instituto Hispano-Árabe, por ausencia del Director, que se hallaba entonces en Turquía; don Félix Heras, Vicepresidente de la Federación Nacional de Ajedrez, y el Encargado de Negocios de Siria señor Naš'at al-Ḥusaynī. El vencedor del trofeo de Maestros, señor Menvielle, recibió la Copa de manos del Vicepresidente de la Federación; el ganador de la Copa de la Escuela Diplomática, señor Rico, la recibió de manos del Director; y el señor Encargado de Negocios de Siria entregó la Copa del Instituto al señor Aḥmad ʿAṭṭār, de Siria, que por un punto había vencido al señor Munīr Nāŷī, del Líbano.

F. M. Pareja.

UNA OPINIÓN SIGNIFICATIVA SOBRE LA POESÍA ARÁBIGOANDALUZA

La poesía árabe, bastante mal conocida en Europa, no ha logrado calar en el corazón y en la inteligencia del lector medio occidental. Sigue siendo materia — entre pocos — de deslumbramiento o de esnobismo, aparte el pequeño y cerrado círculo en que es tema de erudición. Otro tanto puede decirse, reduciéndolo a escala, de la poesía arábigoandaluza de tipo clásico [1], más tardíamente conocida que la árabe en general y no mejor estudiada en Occidente, aunque en estos últimos tiempos (y prescindiendo de los atisbos románticos) haya sido objeto de considerables análisis de conjunto, principalmente (citamos en orden cronológico) por parte de García Gómez, Pérès y Nykl. De estos tres tipos de trabajo, los dos últimos tienen un matiz predominantemente erudito. El de García Gómez, aparte su vertiente especializada, tiene otra de pura valoración literaria: sus *Poemas arábigoandaluces,* cuya primera aparición en 1930 coincidió con un determinado momento, favorable para la comunicación, de la poesía española contemporánea, no han dejado de ejercer positiva influencia en algún aspecto de esta poesía y de contribuir en medios hispánicos a una valoración más bien alta de la lírica culta de la Andalucía musulmana. Pero es de observar que el propio García Gómez va cambiando después ostensible y progresivamente de criterio sobre el particular; que sus nuevas preferencias van hacia la poesía estrófica (en la renovación de cuyo estudio parti-

[1] Nada de lo que sigue se aplica, desde luego, a la poesía hispanoarábiga estrófica, es decir, a la *muwaššaḥa* y al *zéjel*, sujeta en estos últimos tiempos a valoración y estudio especiales, a la luz de preciosos descubrimientos y de nuevas teorías.

cipa con brillantez); y que en algún momento — sin hablar ahora de su peculiar valoración de la lírica musulmana en general — ha opinado, respecto de la poesía arábigoandaluza, que habría que quedarse en un prudente término medio entre quienes la consideran un mundo espontáneo y original y quienes la rebajan al nivel de una especie de reflexivo ejercicio escolar en una lengua sabia; algo así como la poesía en latín de los tiempos renacentistas.

La situación es distinta si hacemos pasar la poesía arábigoandaluza del mundo de la erudición orientalista europea al de la crítica literaria árabe contemporánea, en el que ha ingresado muy recientemente y con posterioridad a los estudios occidentales antes citados (lo que se halla antes en Oriente, desde la decadencia de la literatura árabe clásica, no merece el nombre de crítica). ¿Por qué es distinta la situación? Por infinitos factores. No enumeraremos más que algunos de los más esenciales: 1°, no existiendo la barrera lingüística, la poesía clásica de al-Andalus no puede ser en Oriente un cuerpo extraño, sino una prolongación de la propia lírica; 2°, es notorio, a primera vista, que dicha poesía clásica arábigoespañola no es más que un eco de la oriental, y es problemático si pueden hallarse en ella reacciones personales propias de la sensibilidad andaluza; 3°, la crítica — como acabamos de decir — en el sentido europeo de la palabra es ajena a las letras árabes, particularmente en el período anterior a la *Nahḍa*, y además esa crítica, de existir, carecería de perspectiva histórica, puesto que la poesía árabe se caracteriza por su casi absoluta inmovilidad secular y su falta de escuelas y de evolución (si hoy no se hacen versos como Mutanabbī es porque no hay poetas con el talento de Mutanabbī, pero no porque el propósito falte); y 4°, en la fatal crisis de violento nacionalismo por que atraviesan ahora los pueblos árabes, la poesía arábigoandaluza suscita en ellos el explicable orgullo de ver un esqueje de su propia lírica afincado en tierra europea, y ello contribuye a exagerar y supervalorar su importancia. Si a todo esto añadimos la pasión puramente lingüística de los árabes, su tradicional afición a la «forma» bella, esmaltada de arcaísmos y rarezas lexicológicas, y la carga secular de inmutable y cada vez más complicada preceptiva que lastra su retórica, no nos extrañará comprobar que el descubrimiento por los árabes contemporáneos de la lírica clásica arábigoandaluza haya provocado en ellos un entusiasmo

rayano en la beatería y, por lo común, sin el menor asomo de ironía o distingo teórico.

¿Hasta cuándo? La realidad es, sin embargo, que el contagio europeo no cesa y cava galerías cada vez más hondas. Un sentido occidental de la lírica, un ansia profunda de libertad, un irremediable asco por las viejas trabas convencionales, un sentido todavía elemental, pero ya perceptible, de la perspectiva histórica, afloran desordenadamente acá y allá, por estrechas venillas, en el mundo de la literatura árabe actual que trata de poesía. Como ejemplo, nos parece oportuno señalar aquí un artículo que, firmado por una mujer — Hadiyya al-Miṣrī —, ha aparecido en el mes de febrero de 1956 en la revista libanesa *al-Risāla* [1]. He aquí cómo empieza:

«Si la poesía árabe sufre una dura prueba en el curso de nuestro estudio en búsqueda de la poesía pura, la poesía andaluza va a ver estremecidos sus cimientos hasta casi derrumbarse. Si no fuese por pequeñas perlas acá y allá esparcidas en los profundos senos de una poesía estéril, más valdría que se hubieran cortado y roto las cuerdas de la lira arábigoandaluza. A nadie le habría dolido su pérdida, ya que entre sus melodías no se oye una nota sola en que encontremos al hombre...

»Si se hojean los dīwānes y las producciones literarias [árabes] en busca de un poeta verdadero, no se hallan más que huellas insípidas, efímeras, puramente externas. Pues si se busca al poeta andaluz en general, no se suele tener más suerte. Se busca al hombre y se halla un puñado de tradiciones en que han secado las venas de la vida. Entre el lector y la esencia fundamental de la poesía se interpone un velo espeso que impide a los colores aparecer ante los ojos y a la voz llegar a los oídos.

»Nunca se han derramado tantas lágrimas como en la poesía arábigoandaluza, pero pocas veces llegarán al corazón o inspirarán tristeza. En el cielo de ningún legado poético se han apiñado tantos soles y lunas y astros tan numerosos como los que aparecen en el cielo de

[1] El que se trate de una revista libanesa no es un azar. Tales voces tienen, por muchas razones, que aparecer en el Líbano. La revista, que se publica en Bayrūt y va por su tercer año, tiene una orientación muy moderna y dedica mucha atención a obras y escritores europeos. En el número que comentamos, el maronita I. Sa'āda publica, por ejemplo, un estudio sobre Ortega y Gasset.

la poesía arábigoandaluza; pero, a pesar de ello, no sonríe en él la luz. Y es que la luz, en el mundo de la poesía, ha de desbordar del corazón, por cima de soles, lunas y astros... La poesía andaluza está llena de flores y arrayanes, pero en ellos no se aspira más que el viento del desierto; bajo esas flores amontonadas se ahoga el alma, se apaga el sentimiento y al corazón le devora la sequedad...»

Pregúntase la autora el por qué del fracaso del poeta andaluz. ¿Es que, incapaz de medirse con el encanto de su tierra, intenta volar más alto y cae, en cambio, y se arrastra por el suelo? Para no hablar de poetas insulsos e insensibles, los hay preocupados por problemas hondamente humanos, y, sin embargo, no acaban de acertar a expresarlos. Ahora bien: «la incapacidad de expresión es en poesía incapacidad poética». No basta, para conmovernos, que el poeta nos hable de sus sentimientos o de su dolor, por sincero que sea: Ma'arrī es sincero cuando habla de la muerte de sus padres; pero resulta impotente para cantar su tristeza. Pues bien:

«Los poetas andaluces, que tuvieron a mano los mismos elementos de inspiración que los demás poetas, los utilizaron en sus poemas sin éxito, debido a la fosilización de la poesía arábigoandaluza...»

Algunos breves oasis halla la autora en este desierto: por ejemplo, el poema de Ibn Zaydūn:

¡Ay qué cerca estuvimos y hoy qué lejos!... [1]

(poema cuyos elementos retóricos no repugnan al buen gusto, y en el que la música juega un papel primordial, aunque muchos de sus conceptos sean manidos y el final resulte endeble); el otro poema de Ibn Zaydūn:

Desde al-Zahrā' con ansia te recuerdo...;

algunos trozos de Ibn Jafāŷa, no excesivamente recargados o en los que, a pesar del recargamiento, se salva un humano aliento de triste-

[1] Citamos los poemas de Ibn Zaydūn según la traducción de Emilio García Gómez en *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano* (Madrid, Plutarco, 1940).

za (si bien, otras veces, al recargar su poema, el poeta «se olvida del alma, única que puede producir la fragancia poética y dar de sí la efusión de los sentimientos»)... En conclusión,

«Tras de todo esto aparece bien claro que la parte de poesía pura que la literatura arábigoandaluza encierra es pequeña, muy pequeña. ¿Por qué? Entre las diferentes causas, alguna es propia de la poesía árabe occidental y otras las sufre en común con la poesía árabe oriental. Quizá el más llamativo de estos motivos que cortaron las alas a la poesía andaluza sea la tradición que enlaza a los poetas magribíes con los orientales, por haber sido el Oriente y en especial Bagdad el norte de las miradas magribíes, que rodeaban a cuanto de Oriente venía con un halo de deslumbrante veneración. El problema habría tenido solución si los orientales, por su parte, no imitaran también y no prolongaran formas estereotipadas. Pero ellos, a su vez, seguían a los antiguos. Comprendemos, pues, que la poesía andaluza se ahogaba bajo el pesado fardo de una tradición doble, ya que las tradiciones en ningún pueblo se mantienen tanto como entre los árabes, conservadores por naturaleza. La civilización árabe, al elevarse sobre los cimientos de la religión, tendió a consolidar la tradición que entre ellos vivía, y así apartó a las mentes de la renovación y de la innovación».

¿Exageración? Evidentemente (aunque ni siquiera en ella deje la tradición de cobrar su tributo, en forma de respeto a Ibn Zaydūn e Ibn Jafāŷa); pero exageración sintomática. La opinión, demasiado tajante, de Hadiyya al-Miṣrī es significativa, sin embargo, por salir de donde sale. Deberemos meditar sobre ella los occidentales, para reforzar algún punto de vista o para no insistir en determinadas opiniones, cuyo reflejo deformado hiere la vista. Deberán meditar sobre ella quizá más los orientales, para apreciar los posibles puntos flacos de su por otra parte maravillosa tradición lírica y para frenar su a veces un poco irreflexiva valoración de la lírica andaluza, hacia la que ahora se abalanzan con tanto ímpetu.

Fernando de la Granja.

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — A) *Religión:* Ledit; Camps. — B) *Filosofía:* Arberry; Bacoš; Angelisanti.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Luṭfi ʿAbd al-Badiʿ; Muhsin Mahdi; *Initiation à l'Algérie.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Fleisch; Ibn al-Zaqqāq por García Gómez; Cerulli.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Creswell; Camps Cazorla; Meunié y Terrasse; Gaillard.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

LEDIT, Charles J., *Mahomet, Israel et le Christ,* Paris, La Colombe, 1956.

Tiende esta obra a formar un ambiente de inteligencia entre muslimes, judíos y cristianos. Un deseo ardiente e intenso de que todos vayamos por el verdadero camino no sólo debe orientarnos, sino hacernos orillar las dificultades y reflexionar más sobre los puntos de contacto.

En tres partes distribuye el autor su planeada materia. Las dos primeras explican lo que podemos llamar el 'Nacimiento del Islam', sea que se considere como acontecimiento externo, sea que se estudie lo que pasó por la mente y el corazón de Mahoma. Con ágil y ameno estilo nos describe el autor los detalles más importantes y más a

propósito de esa historia. Pero la tercera parte es sin dudar la verdaderamente interesante: la bendición de Abraham. Con lo dicho en las dos primeras partes y con algunos nuevos datos que se insinúan, ninguna dificultad puede haber en decir que el Islam es una religión (cap. I) cuyas garantías pueden someterse a juicio crítico. Tampoco se pueden lealmente negar muchas analogías entre judaísmo, cristianismo e islamismo (cap. II). Aunque el concepto que el Islam se forma de Jesucristo no es tan claro como el autor se figura, sin embargo con cierta benevolencia y prudencia podemos conceder que no está tan alejado como con frecuencia se imaginan gentes menos informadas (cap. III): recuérdense a este propósito las ideas de la *Fuente de la vida* del misionero Jerónimo Javier. Pero la *Vocación de Ismael*, fundamentada en la autenticidad de una profecía en que puede haber algo erróneo (cap. IV), desmorona sin duda antes de tiempo todo el bello edificio que se iba levantando.

Antes de tiempo, digo, porque antes de acabar el libro se echa a un lado la base natural y necesaria sin la que nada preternatural ni sobrenatural puede en manera alguna darse. En efecto, aunque por todo el libro se pueden advertir ciertos conceptos menos aceptables, esa profecía directiva que no implica en sí la inerrancia concedida a la revelación de los escritos revelados, a la manera de la profecía teológica; esa profecía que no nos garantiza de si el intermediario mezcla o no algún error formal (p. 163), ni a los cimientos puede dejar sin los trastornos del terremoto.

Con esa base natural, no solo un muslim o un judío, sino hasta el ateo formal podrá considerar que aun pasando, en su caso, por la hipótesis de que exista Dios, una gran parte del Antiguo y del Nuevo Testamento son profecías directivas en que hay errores o puede haberlos. Si ello no es por inconsecuencia e ilogismo, ni el señor Ledit ni toda la Iglesia Romana con su Pontífice podrán resistir a los reproches de guarecerse en lo que no está garantizado de error. Ni el milagro queda en pie, porque el taumaturgo podrá también equivocarse al *dirigir* y presentar sus milagros como garantía. Inútil es el milagro sin esa intención y dirección, y en ello puede haber error, según lo dicho.

Ruego al lector se resista a la sugerencia que brota del libro, el cual lo que sugiere es que lo que se dice del Islam y de Israel es para

el autor de interés secundario, porque la verdadera aspiración es la de establecer esa profecía directiva. Resistamos a la sugerencia, pero advirtamos que esa profecía directiva destruye lo que la naturaleza nos da (y no nos da otra cosa) para poder admitir algo de cierto en el judaísmo, en el cristianismo, en el islamismo y en cualquier religión preternatural positiva. Gran añagaza la de alegar a Santo Tomás para quien la profecía 'ordinatur ad cognitionem divinae veritatis' (1.2 q. 174, a. 6). Posibilitar en este concepto del Santo Doctor un error no puede ser más que una tergiversación. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Camps, Arnulf, O. F. M., *Jerome Xavier S. I. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity*. Friburgo, Suiza, 1957. Anejo de la 'Nouvelle Revue de Science Missionaire'.

Es este libro un estudio de sumo interés para los historiadores de cosas islámicas y para orientar a los misioneros que de veras quieran despertar en sí mismos un como cierto instinto de acomodarse en sus misiones al ambiente y a las circunstancias. El autor lo esclarece todo con intensa y agradable luz, señal de pleno dominio de la materia, y la lectura es interesante y atractiva. El héroe es el P. Jerónimo Javier, sobrino-nieto del gran Apóstol de la India, que fué doctrinalmente uno de los buenos continuadores de los Raimundo Martí, Raimundo Lulio, etc. Pero, además, en este libro el Imperio del Mogol queda sumamente ilustrado en lo que se refiere a los años 1556-1627 y aun en buena parte los años 1628-1707. No sólo cualquiera de los cuatro grandes capítulos que dividen la obra, sino cualquiera de los apartados de cada capítulo ofrece especial atractivo.

Después de un breve prefacio en que se delimita con mucha claridad lo que el libro va a ser, y aun se insinúa su especial interés, luego de detallar su contenido en sus puntos más salientes, y de darnos una exacta y buena bibliografía, encontramos el Capítulo primero dedicado a la vida del gran misionero y a sus obras escritas (merece especial atención la lista de esas diecisiete obras, además de la colección de sus cartas que pasan de cincuenta, y consideramos muy lograda la reseña que hace el autor de cada una de esas obras del

P. Javier). Pero, antes de explotar tan inmenso material, era necesario considerar la situación religiosa del Imperio Mogol, porque ciertas peculiaridades, no sólo de las obras escritas por el misionero, sino especialmente también de su actividad, tienen precisamente su explicación en las circunstancias que por aquellos días vivían los Mogoles. Así, en el Capítulo segundo, dedicado a los reinados de Akbar y de Ŷihāngīr, están muy bien presentados los puntos más interesantes de aquel período. Por consiguiente, aquí tenemos una parte sumamente interesante de la Historia islámica, sobre todo por darnos en apartado especial la situación religiosa del Islam por aquellos días.

Sin embargo, estos dos tan importantes y aun necesarios capítulos podrían considerarse como meramente introductorios, ya que son las ideas que en el Imperio Mogol se controvertían entonces y las actividades que allí se desarrollaban las que constituyen la principal materia y objeto de esta obra. El ambiente que reinaba y las ideas nuevas que llegaban de fuera se reflejan en las obras escritas por el misionero, y era preciso un largo y detenido examen de los principales conceptos. La discusión sobre el misterio de la Santísima Trinidad, sobre la divinidad de Jesucristo y sobre la autenticidad e integridad de la Escritura surge en una primera disputa (en la que se recuerda lo que el Alcorán contiene a ese respecto), mientras en una segunda discusión aparece una comparación de las dos religiones: Islam y Cristianismo, y ello desde muy variados puntos de vista, pero basándose siempre en el principio de una gradual manifestación de Dios al género humano y no en un retroceso inadmisible. El Islamismo como religión queda así estudiado en sus principales temas, y el autor hace un precioso resumen y una buena valoración del ideario del P. Javier.

Si en esas obras de controversia, estudiadas en el Capítulo tercero, están contenidas las bases teóricas de la práctica misionera que el P. Jerónimo y sus compañeros llevaban a cabo, un cuarto y último Capítulo nos describe esa práctica, muy ilustrada con las cartas de los misioneros en las diferentes fases de la cristianización y de la vida cotidiana. Los misioneros esperaban que sus sucesores recogerían el fruto; pero un cambio de política en los gobernantes malogró la cosecha.

Esta obra debe considerarse como una valiosa contribución tanto a la Historia del Islam como a la Ciencia de las misiones católicas, ya

en su aspecto histórico, ya en el de futura orientación sobre las relaciones que se han de establecer entre el Islam y la Cristiandad. No es que se haya de hacer lo que hicieron aquellos misioneros sin alterarlo en ningún detalle; pero es indudable que a formar un ambiente de verdadera inteligencia contribuyen notablemente estas experiencias de nuestros antepasados. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

B) FILOSOFÍA

ARBERRY, A. J., *Revelation and Reason in Islam*. The Forwood Lectures for 1956 delivered in the University of Liverpool. Londres 1957. G. Allen and Unwin, 12s 6d net.

Uno de los más famosos y aun conmovedores problemas en la historia del pensamiento humano es el de la coherencia o incoherencia entre revelación y razón. Entre los muslimes más de una vez sobreexcitó el tema los corazones, no precisamente como dilema (según parece darse a entender, p. 7), sino como cuestión importante que parecía implicar cierto conflicto. El Profesor Arberry, no sólo con su gran erudición, muy bien atestiguada en las notas que al fin de cada conferencia encontramos, sino también con diversas obras ya conocidas y de alguna manera relacionadas con el tema, era precisamente el llamado para describirnos la historia del problema en el Islam. Fué, pues, natural la elección de esta materia para las Conferencias en la Universidad de Liverpool, aunque el problema no sea abordado en sí mismo y en su sustancia, y el autor se limite a examinar los intentos hechos entre los muslimes para llegar a una solución conveniente.

El auditorio y las exigencias de la exposición oral obligan a no usar la seca exposición científica para hacer más asequibles los conceptos; pero textos muy nuevos y muy importantes pudieron ser tenidos en cuenta, y ser presentados y traducidos satisfactoriamente.

La primera conferencia nos presenta como en vista panorámica los rasgos históricos más principales y más generales que nos hacen advertir en el Islam la importancia del problema. La segunda se

ocupa principalmente de al-Kindī, de al-Fārābī y de Ibn Sīnā (de este Ibn Sīnā bien prodría dar importantes detalles el autor de *Avicenna on Theology*), mientras que en la tercera las ideas de Algazel y Averroes adquieren notable preferencia. Quedan para la cuarta los conceptos místicos de al-Bisṭāmī y de Ŷunayd.

Al lado de estos principales personajes, hallamos alguna referencia a otros de menos elevada categoría, y, aunque directamente se nos hable del Islam, no se deja sin advertir la parte que tuvo Grecia en dar base intelectual a los estudios entre los muslimes, ni tampoco quedan del todo silenciadas las repercusiones de aquellas disputas sobre el cristianismo. La obra, en su conjunto, por la claridad con que está dispuesta, por la mucha erudición del autor y por la alegación de nuevos textos, constituye una valiosa contribución a los estudios islámicos. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Bacoš, Jan, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā*. — I. Texte arabe (270 pp.). — II. Traduction et notes (245 pp.). Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences. Praga 1956.

Con mucha razón advierte el editor y traductor que la Psicología se señala por su importancia entre los muchos escritos del brillante sabio, filósofo y escritor Ibn Sīnā. Por haberse éste apoyado, no sólo en los mejores resultados de Aristóteles y de todos los Peripatéticos, sino también en las doctrinas sobre el alma y el cuerpo profesadas por los antiguos médicos al par que filósofos griegos, logró presentar un tal cúmulo de problemas y cuestiones, en especial sobre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, que la Psicología aviceniana se convirtió en una ciencia de muy subido valor y de profundísima influencia en toda la Escolástica. Estas y algunas otras razones muy sobriamente insinuadas en el *avant-propos* nos señalan la excelente elección que para sus trabajos ha hecho el Dr. Bacoš.

De seis manuscritos, muy bien descritos en las pp. VIII ss., se ha aprovechado para la presentación del texto árabe. En el aparato de variantes llega a anotar las discrepancias más menudas que los diversos manuscritos presentan. Es criterio que nos parece muy bien justificado, ya que por tratarse de un texto muy difícil, tanto desde el

punto de vista filosófico como desde el punto de vista de la terminología, a veces una variante que parece mínima puede orientar a los estudiosos, sobre todo si no han podido aprovechar todos los manuscritos que contienen el original. Así, además, entre otras cosas, pueden por ejemplo advertirse qué lecturas encontraban en su códice los traductores arábigo-latinos y por consiguiente el matiz que leían los Escolásticos.

La traducción que va en el segundo volumen, y que en la parte técnica ha utilizado el vocabulario de la señorita Goichon, nos parece en general buena. He leído al azar varios pasajes, y expresan bien la idea del original. Las notas, en número de 692, son sin dudar de un valor extraordinario. Aunque mucho se debe apreciar y agradecer la edición del texto original, creo que científicamente tiene aún mucho más mérito la adición de esas notas, que nos muestran las fuentes de donde Avicena tomó sus doctrinas. Permítaseme indicar que en vez de ir todas seguidas después de la traducción, hubieran sido mucho más útiles de hallarse en el margen inferior de la traducción, o, mejor aún, en el margen inferior del mismo texto arábigo. Una sencilla lista de la página del texto árabe a que se refiere cada una de esas notas, haría más asequibles la mucha ciencia y estudio que el doctor Bacoš ha puesto en juego.

La bibliografía, aunque no abundante, es suficiente, y la que aquí convenía. En 10 páginas se señalan unos 175 problemas principales, referentes al alma, que desde luego llaman la atención en la obra de Avicena.

Mucho nos ha complacido poder examinar una contribución tan excelente al estudio de un texto que se infiltró en la formación de toda la obra científica de la Edad Media, y que a su vez, había recogido en el dominio de las ciencias naturales todo el tesoro científico que en la antigüedad, tanto en Oriente como en Occidente, se consideró el más importante de los conocimientos. Gran acierto ha tenido el doctor Bacoš en la elección del tema de su trabajo y gran mérito le adorna por la competencia con que lo ha llevado a cabo. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

ANGELISANTI, Raphael, O. F. M., *Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd;* Hierosolimis, 1956; XVII + 116 pp.

Este trabajo, presentado por su autor como tesis doctoral en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, puede considerarse dividido — aparte la selecta información bibliográfica inicial — en dos partes desiguales por su amplitud y valor. La primera, tras una breve y sumaria introducción sobre el origen y carácter general de la filosofía musulmana, abarca dos capítulos, consagrado uno de ellos a la vida, actividad literaria e importancia histórica de Ibn Rušd, mientras en el otro se pasan en revista, una vez más, las diversas opiniones sobre la mentalidad religiosa del gran pensador cordobés. En el primero de estos dos capítulos introductorios, y según el propio autor advierte en su lugar oportuno, se utilizan principalmente los trabajos de Gauthier *(Ibn Rochd)* y del P. Manuel Alonso, S. J. *(Teología de Averroes).*

La parte segunda, en que ya se aborda más concretamente el tema fundamental del trabajo, contiene tres capítulos sobre las pruebas de la existencia de Dios en el sistema de Ibn Rušd, conforme a la siguiente distribución: en el tercero, y a base del *Kašf ʿan Manāḥiǧ*, se analizan los dos argumentos derivados, respectivamente, de la utilidad y armonía de los seres — que requieren un agente productor —, y de la sustancial creación de los cielos, las plantas y los animales; en el cuarto se discute si, para Ibn Rušd, las pruebas de la existencia de Dios son objeto de la física o más bien de la metafísica; y, finalmente, en el quinto se expone la prueba *cinesealógica.* A todo ello sigue la conclusión general, donde el autor afirma no encontrarse en el sistema de Ibn Rušd una demostración válida de la existencia de Dios.

El valor de este trabajo — en el que indudablemente para obtener una mayor claridad se limita a veces el empleo de posibles recursos — ha de buscarse más bien en el aspecto histórico que en el constructivo-doctrinal, según advierte el propio autor. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

LUṬFĪ ʿABD AL-BADĪʿ, *Naṣṣ andalusī ŷadīd: qiṭʿa min Kitāb farḥat al-anfus li ibn Gālib ʿan ḳuwar al-Andalus wa-muduni-hā baʿd al-arbaʿimiʾa* [«Un nuevo texto andaluz: un trozo del *Kitāb farḥat al-anfus* de Ibn Gālib, sobre las coras y las ciudades de al-Andalus después del siglo IV de la hégira»]. En *Maŷallat Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya* [Revista del Instituto de los Mss. Árabes], publicada por la Liga de los Estados Árabes en El Cairo; t. I, fasc. 2, noviembre 1955; pp. 272-310.

Ibn Saʿīd al-Magribī (siglo XIII) en su *Mugrib* y mucho más Maqqarī (siglo XVII) en su *Nafḥ al-ṭīb*, o sea los dos mayores compiladores de noticias sobre la España musulmana en las dos más famosas compilaciones, utilizan un libro cuyo título (salvando malas lecturas o erratas) podemos fijar como *Farḥat al-anfus* («Alegría de las almas») y cuyo autor es un tal Ibn Gālib. El *Kašf al-ẓunūn* lo cita también con oscuridad [1]. Pons Boigues en su *Ensayo* (pp. 123-124) hace algunas hipótesis sobre quién pudiera ser este Ibn Gālib, y termina prefiriendo identificarlo con el gramático Tammām ibn Gālib, ligado por una famosa anécdota al régulo levantino Muŷāhid de Denia; identificación nada convincente. Brockelmann no lo cita. En resumen, Ibn Gālib y su libro, sólo conocido de segunda mano, flotaban sin fijeza como uno de los enigmas de la literatura andaluza.

El señor Luṭfī ʿAbd al-Badīʿ, becario que fué en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid y doctor por la Universidad madrileña, con buenos títulos por tanto en el campo del hispanismo egipcio, parece haber resuelto el problema. En el Departamento de mss. de la Liga árabe encontró, en efecto, el microfilm del ms. misceláneo nº 1.410 de la biblioteca Murād Molla de Istanbul, en el que figura un *Taʿlīq muntaqà min «Nuzhat* [léase *Farḥat*] *al-anfus fī taʾrīj al-Andalus» li-l-ḥāfiẓ Muḥammad ibn Ayyūb ibn Gālib al-Andalusī* (unos diez folios). De su examen deduce el autor del artículo:

[1] El autor ha encontrado otra mención del título en el artº *Awraba* (ciudad en la cora de Jaén) del *Muʿŷam al-buldān* de Yāqūt.

1° Que el nombre del autor es el que en el ms. consta: Muḥammad ibn Ayyūb ibn Gālib. Lo confirma, además, una cita de Sajāwī, *al-Iʿlān bi-l-tawbīj li-man ḏamma l-taʾrīj* (cf. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 384, n° 9), que lo llama al-Garnāṭī. Para fijar las fechas de su vida no nos ayuda más que el texto ahora descubierto. De su lectura parece deducirse que vivía en el s. VI h., o sea, en época almohade.

2° Que el libro se titulaba *Farḥat al-anfus fī ajbār al-Andalus* («Alegría de las almas, acerca de la historia de al-Andalus»), y estaba dividido en dos partes: la primera *li-l-āṯār al-awwaliyya llatī fī-l-Andalus* («sobre los antiguos monumentos que hay en al-Andalus») y la segunda *fī fuḍalāʾ al-ʿaṣr min ahl al-Andalus* («sobre los contemporáneos eminentes entre la gente de al-Andalus»). Quiere decirse que a la parte histórico-biográfica precedía una parte geográfico-descriptiva; es decir, que el esquema de la obra era muy semejante al del perdido libro de Aḥmad al-Rāzī, que sólo conocemos a través de la traducción que llamamos *Crónica del Moro Rasis*, y, en el fondo, a otros muchos famosísimos libros andaluces del género.

En cuanto a este *taʿlīq* (= «nota»), ahora descubierto, y que acaso no es extracto ajeno, sino salido de la misma pluma de Ibn Gālib, comprende una descripción de al-Andalus por coras y ciudades. En efecto, después de generalidades y laudes, el título general reza: *Ḏikr madāʾin al-Andalus al-kāʾina bi-aydī l-muslimīn baʿd al-arbaʿimiʾat sana mina l-hiǧra wa-ḏikr mā fī-hā* («Nómina de las ciudades de al-Andalus que están en manos de los musulmanes después del año 400 de la hégira, y mención de lo que en ellas hay»). Esta descripción está estrechísimamente ligada con la de al-Rāzī, a la que sigue en el orden y con la que coincide textualmente en muchos pasajes. Naturalmente, a veces un texto (el de Rāzī o el Ibn Gālib) es más largo que el otro. Naturalmente también, en ocasiones Ibn Gālib añade noticias sobre un hecho histórico (la toma de Barbastro, por poner un ejemplo) posterior a Rāzī. Pero son fundamentalmente una misma cosa, y el *taʿlīq* de Ibn Gālib habrá de ser tenido muy en cuenta cuando se proceda a la reedición del texto castellano o la reconstitución del texto árabe de Rāzī [1]. En el ensayo de Lévi-Provençal,

[1] Para todos los problemas con estos asuntos relacionados remitimos a lo

de que acabamos de hacer referencia en nota, los apartados I y II corresponden a las pp. 281-282 del actual artículo, y el apartado III, desde Cabra a Écija, a las pp. 282-290 del actual artículo, que sigue idéntico orden, salvo un ligero trastrueque del párrafo referente a Sevilla.

Viene a continuación en el artículo la descripción de Córdoba, mucho más pormenorizada que la de las restantes ciudades (pp. 295-306). En las generalidades, tras un párrafo de Rāzī, copia otro de Ibn Ḥayyān y otro de Ibn al-Naẓẓām. Sigue la descripción de la Mezquita mayor (la maqṣūra, el miḥrāb, el minbar), y la descripción de al-Zahrā' (a cuyo frente cita a los mismos tres autores), seguida de la famosa reprimenda del cadí Mundir b. Sa'īd al-Ballūṭī a al-Nāṣir por lo de las tejas de plata, y de otras anécdotas del Ballūṭī sobre su relación con el Califa, todas conocidas.

A fines de la p. 306 vuelve a hablar de al-Andalus en general; de cómo es una parte de las tres del Occidente islámico, y cuáles son las dos otras, y enumera las antiguas ciudades importantes de España, de cuyos nombres (Córdoba, Toledo, Sevilla, Mérida, Carmona, Beja) da etimologías tan curiosas como fantásticas, salvo en el caso de Beja que interpreta correctamente por 'pace[m]' = السلم.

Los dos párrafos que siguen (pp. 306-308) se corresponden «grosso modo» con el apartado IV y último del ensayo de reconstitución de Rāzī por Lévi-Provençal. Y el fragmento termina con otros tres párrafos: uno sobre las producciones raras de al-Andalus; otro sobre la cronología de los Omeyas de Córdoba (cita, al final, de Aḥmad ibn Abī-l-Fayyāḍ), y otro — brevísimo — sobre la cronología de los Fāṭimíes = Ḥammūdíes.

El señor Luṭfī 'Abd al-Badī' ha prestado un buen servicio a los es-

último publicado sobre el tema, y sin duda lo mejor: E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Razī (Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française)*, en Al-Andalus, XVIII [1953], pp. 51-108. — Y para dar a cada uno lo suyo, añadiremos que no es del todo exacto lo que afirma el señor Luṭfī 'Abd al-Badī' de que fué el prof. Lévi-Provençal quien halló el texto portugués de Rāzī: como éste mismo — naturalmente — dice, le fué gentilmente facilitado, con ocasión de un viaje suyo a Portugal, por el joven investigador portugués Luis F. Lindley Cintra, excelente editor y comentarista de la *Crónica geral de Espanha de 1344*, donde se encuentra inserto dicho texto luso.

tudios hispano-árabes, que aún esperan mucho de él, con este trabajo y edición, a los que afean escasísimas motas, de las que algunas son quizá erratas de imprenta (p. e., en la p. 308, lín. 13, المشلون por المنتلون – Monteleón, que sale dos líneas más abajo). En esta misma línea última البرباريس está bien interpretado por Dozy (*Supp.*, I, 64) por *épine-vinette*. Es el fruto que aún se llama en español *berberís*, *bérbero* (agracejina): véase el Diccionario de la Real Academia Española. No podría en ningún caso ser el *figue de Barbarie*, como sugiere en nota el autor, y tanto menos cuanto que el higo chumbo procede, al parecer, de América. — *Emilio García Gómez.*

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London 1957, G. Allen and Unwin, 30s net.

El historiador de los acontecimientos y el buen observador político encontrarán en esta obra muchas e interesantes sugestiones sobre que reflexionar. El título y el subtítulo señalan muy bien el problema que el autor intenta esclarecer: ¿Es que la ciencia de la Historia y de la Cultura hacen innecesaria la Filosofía, o, por el contrario, necesitan ellas, a su vez, de una verdadera base filosófica? En orden a esta finalidad ha acertado muy bien el autor con el medio para exponer el tema:

Ibn Jaldūn (un discípulo de los antiguos griegos, *qudamā'*, y también de sus continuadores entre los muslimes, especialmente Averroes), no solamente intentó considerar el problema de la Historia, sino que también desarrolló la ciencia de la Historia, o sea la ciencia de la Cultura (*'ilm al-'umrān*), como él por muy importantes razones la llamaba. Tratándose de un gran político y consejero de tantos príncipes, este hecho debe interesar a un público más extenso que el simplemente formado por los que aman las cosas antiguas por la única razón de ser antiguas. Se hizo cargo Ibn Jaldūn de que con las acciones humanas se relaciona más inmediatamente la Historia que la misma Filosofía política. Los antiguos no habían hecho a la Historia

una ciencia independiente, e Ibn Jaldūn pensó rectamente en llenar tal vacío (cf. p. 8 ss).

A fin de obtener una adecuada inteligencia de la contribución de Ibn Jaldūn al estudio de la sociedad y de los principios en que se funda, divide Muhsin Mahdi su trabajo en cinco capítulos, para conocer, primero, las experiencias que en cuestiones políticas influían sobre Ibn Jaldūn, y relacionarlas luego con sus reflexiones y decisiones. De este modo el primer capítulo nos da a conocer al personaje. El segundo, teniendo en cuenta que Ibn Jaldūn estaba bien informado en Filosofía, nos señala los principios filosóficos que le guiaban. El tercero, considerando que Ibn Jaldūn era un muslim, nos muestra cómo sus experiencias políticas y sus estudios filosóficos tienen un ambiente en el que brota la idea de la nueva ciencia. En el cuarto se desarrollan y establecen sus principios. Finalmente el último y quinto capítulo intenta exponer la naturaleza y causas de la cultura de conformidad con las ideas de Ibn Jaldūn.

Es precioso el sumario que al fin de su estudio nos presenta Muhsin Mahdi (pp. 285 ss). Una bibliografía, a la vez selecta y copiosa, nos demuestra los muchos conocimientos del autor, siendo de advertir que no se trata de una simple bibliografía, sino de libros verdaderamente aprovechados en el desarrollo de la obra.

Este excelente y sugestivo estudio pone al lector en trance de reflexionar para no dejar pasar sin fruto tantas circunstancias como nos rodean. Es, pues, verdaderamente formativo. No se trata tan sólo de adquirir una noticia más o menos adecuada de lo pasado, sino también de capacitarse para reflexionar sobre el presente. Merece alabanza porque, sobre estar expuesto con claridad y precisión, tiene el atractivo de lo nuevo. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Initiation à l'Algérie, par M. Alazard, S. Bencheneb, P. Boyer, R. Celly, M. Colombe, Ch. Courtois (†), E. Dermenghem, L. Golvin, M. Larnaude, R. Le Tourneau, G. Marçais, Ph. Marcais, G. Mercier (†), L. Milliot, H. Perès, A. Picard, H. Weiler et X. Yacono. — Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve. Paris, XI + 422 pp.

En momentos en que la región argelina es para todos tema de

apasionante actualidad, ha aparecido este interesante volumen formado por varios artículos de especialistas, cuya labor ha dirigido el ilustre profesor Georges Marçais.

Como hace notar el señor Le Tourneau en el prólogo de la obra, el gran interés que en todo momento tiene el conocimiento de la región en sus diferentes aspectos ha impulsado a este grupo de eruditos a la composición de un volumen muy semejante en su forma y en sus fines a los ya publicados con el título de *Initiation au Maroc* e *Initiation à la Tunisie*. Excluído deliberadamente el punto de vista político, quien se interese por conocer el origen, la geografía, el lenguaje, la literatura, la cultura, el arte, la economía y la vida social de Argelia encontrará en este libro un manual cómodo y bien presentado donde satisfacer su curiosidad mediante la lectura de relatos amenos y objetivos, en los que está patente el amor que profesan sus autores a esta región africana.

El libro se divide en tres partes. La primera y más breve trata de la geografía y descripción física del país. La segunda, titulada «Le passé d'Algérie», comprende distintos artículos que estudian desde los tiempos primitivos, hasta la completa conquista francesa en 1857 y la creación política de la Argelia actual. En la tercera, «L'Algérie d'aujourd'hui», que es la tratada con mayor amplitud, se abordan todos los problemas que pueden tener interés, como son los relacionados con la vida social, la religión, los dialectos, tanto árabes como beréberes, la literatura actual, etc. Dada la gran variedad de temas tratados, en los que forzosamente no se puede profundizar, los autores se han preocupado de completar la mayoría de los artículos con la bibliografía adecuada para cada caso.

Numerosos mapas y fotografías ilustran este excelente libro de divulgación en el que sus autores logran plenamente el objetivo propuesto: ofrecer, serena y objetivamente, lejos de todo apasionamiento político, los mejores medios de información acerca de la región argelina. — *Soledad Gibert.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

HENRI FLEISCH, S. J., *L'Arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique*. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, tome V). Imprimerie Catholique, Beyrouth 1956; 156 pp.

De ardua califica el P. Fleisch la tarea que emprende al esbozar la estructura lingüística del árabe clásico. No se le achaque a inmodestia. Es cierto que tal empresa podría parecer temeraria o precipitada, si se tiene en cuenta el nivel en que se halla actualmente nuestro conocimiento científico del árabe. No nos parece, sin embargo, temerario ni inoportuno subrayar algunas tendencias generales de la lengua, perfectamente reconocidas, que pueden servir como punto de partida para investigaciones ulteriores. Algunas de estas tendencias habían quedado ya consignadas, tras detenido análisis, en estudios anteriores del autor, a que él mismo se refiere en este bosquejo general [1]. A ellos remitimos por lo que se refiere a los detalles. La dificultad de la tarea proviene también de haberse propuesto el autor presentar una obra, por una parte, rigurosamente científica, sin vaguedades ni afirmaciones indocumentadas, y que estuviera, por otra parte, al alcance de los estudiantes y de los profanos, de todos los que viéndose, por una razón o por otra, en la necesidad de luchar con las dificultades del árabe, echan de menos un esquema claro y orgánico de la lengua.

Semejante intento se exponía a descontentar a los unos o a los otros, mejor dicho, a unos y a otros. El autor ha logrado sin embargo — cosa de que no podemos menos de felicitarnos — componer una obra de verdadera utilidad para todos: arabistas, lingüistas, estudiantes, aficionados. Es posible que, al leer una tras otra las páginas de este «Esquisse», el especialista en semíticas o sencillamente en árabe saque la sensación de moverse dentro de su ámbito familiar de

[1] *Études de Phonétique arabe*, en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 28 (1949-1950), pp. 227-285. Véase también *Études sur le verbe arabe*, que citamos más abajo.

conocimientos. Pudiera ser un error: sucede con frecuencia que nos parecen obvias afirmaciones en las que quizá habíamos ya pensado, pero que no habíamos logrado formularnos con precisión en nuestro espíritu. No pocas de las materias tratadas por el P. Fleisch habían sido ya objeto de «esquisses», conjeturas e hipótesis más o menos razonables, sugestivas o atrevidas. El autor las tiene en cuenta (dedicándoles cuando lo juzga oportuno una nota más extensa al final del libro) y, con notable equilibrio científico, conserva de ellas lo que estima poder mantenerse sin temeridad en el estado actual de la ciencia. Por eso no tememos afirmar que todo el contenido positivo del libro representa un caudal científico definitivo. Incluso los hechos lingüísticos más reconocidos adquieren en la obra de Freisch un relieve y un significado especial: el autor ha hecho bien patente su alcance lingüístico y la tendencia general que realizan, así como su trabazón — o a veces incompatibilidad — con los restantes procedimientos gramaticales.

Todo lo que acabamos de decir avala la denominación de «estructura», término que debe entenderse aquí en su sentido castizo, no en el sentido «bloomfieldiano» tan en boga en nuestros días: el autor lo hace notar desde la primera página. Su obra no es una gramática, sino más bien una meditación científica sobre la gramática; estamos convencidos de que el estudiante y más aún el pedagogo y el gramático (del árabe) sacarán enorme partido de la lectura detenida de estas páginas: en ellas hallarán a menudo la clave para la explicación, la simplificación e incluso la redacción definitiva de tal o cual regla de morfología. Con este objeto de valorizar y hacer más sensible la originalidad de ciertos datos y de ciertas actitudes de la lengua árabe, ha recurrido de cuando en cuando el autor a comparaciones con su propia lengua. Era perfectamente natural, por ser el francés la lengua de la obra y de los destinatarios inmediatos de la misma. Nosotros, españoles, comprenderemos sin dificultad determinados fenómenos, corrientes en nuestro idioma, como la facilidad de formar diminutivos de que dispone el árabe. Recordemos nuestros diminutivos: *calentito, corriendito, arribita,* etc.

Era necesario aquilatar, como lo hace el A. en el Prólogo, lo que se entiende aquí por «árabe clásico». No es precisamente lo que se suele llamar «árabe literal». Mejor dicho: es algo de eso. Se trata aquí

de la lengua tal como salió de su propio molde — la vida del desierto de Arabia — antes de propagarse por el mundo mediante la conquista: la lengua atestiguada en la poesía anteislámica y en el Alcorán; la lengua que adoptan como patrón para la enseñanza del árabe las escuelas oficiales de los países árabes. En ello ha obrado el A. con muy buen acuerdo, pues más de un *wazn* o esquema morfológico se ha diferenciado en época tardía, debido al entrecruzamiento de los dialectos, como también no pocas palabras extranjeras se han ido insinuando al margen de las tendencias reconocidas de la lengua.

La obra comprende dos partes de proporciones desiguales: la Fonética y la Morfología. En la parte descriptiva de la Fonética hay que señalar la hermosa y completa tabla de las consonantes; asimismo las observaciones, sumamente apropiadas, sobre la naturaleza de la sílaba y el tratamiento de la vocal larga en sílaba cerrada, procedimiento que contribuye a explicar tal o cual fenómeno anómalo. He aquí algunas tendencias generales: repugnancia a repetir la misma consonante en sucesión inmediata, repugnancia a pronunciar la *w* o la *y* con su vocal emparentada, así como la *w* con la *i*; tendencia a disimilar la *a* breve en contigüidad con una *a* larga (esta última tendencia nos parece ofrecer especial interés para la estructura de la lengua, para la enseñanza y en particular para el entrenamiento en la lectura de textos no vocalizados). Al tratar de las vocales, de extrema pobreza en comparación con las consonantes, hace notar el A. la preponderancia de la *a*. Este detalle juntamente con el precedente, así como la diferenciación semántica debida a las vocales largas y a las vocales distintas de la *a* (de que se tratará a todo lo largo de la obra) son, a no dudarlo, de enorme trascendencia pedagógica.

Ello nos induce a hacer una alusión, siquiera sea fugaz, a la *Fonología*. Nos parece muy natural que el P. F. no le haya dado cabida en su «Esquisse»: aun prescindiendo de que es una ciencia relativamente nueva, cuyos resultados no son todavía decisivos tocante a la «estructura» de la lengua, y en la que la fantasía puede fácilmente descarriarse, un estudio fonológico hubiera distraído la atención a expensas de la claridad de la obra. Creemos sin embargo que existen algunos hechos bien asentados, utilizables en la enseñanza: la incompatibilidad de ciertas parejas de consonantes en la formación de raíces y la producción de «dobletes» mediante la sustitución de fonemas

del mismo grupo (v. J. Cantineau, *Esquisse d'una phonologie de l'arabe classique*, en «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 43 [1946], pp. 133-136, citado por el A., *Esquisse*, p. 11).

El A. se inspira, al desarrollar la Morfología, en los *seis procedimientos gramaticales* reconocidos universalmente en Lingüística. Entre ellos predomina en árabe la *flexión interna*, a la que hay que añadir la *afijación*, abundante, aunque poco original en árabe. El árabe se muestra refractario a la *composición*, productiva únicamente en el terreno de los pronombres, tipos morfológicos de segundo orden. El árabe carece igualmente de iniciativa en el campo de los adverbios: en este particular recuerda el A. la pura tradición árabe, poniendo en guardia contra las fáciles soluciones inspiradas por las lenguas modernas, que se van multiplicando en el lenguaje contemporáneo. El árabe ha creado en cambio una plétora de conjunciones de subordinación. Las interjecciones, propias del ambiente afectivo y de poco interés en el campo lingüístico, han servido de estímulo a la morfología del pronombre. El *orden* de las palabras, secundario en una lengua de flexión, ha quedado fijado en árabe, suprimiéndose ciertas libertades propias del hebreo y del arameo. Tampoco el *acento* ha ejercido influjo específico en la tipología árabe: además está aún por estudiar su naturaleza.

Nos interesa detenernos en algunos detalles de la flexión, que es — sobre todo la *flexión interna pura* (alargamiento vocálico, redoblamiento de consonantes) — el factor más vivaz y el más productivo en la morfología árabe. Después de los preliminares sobre la declinación (el singular, el plural externo, el dual), el plural interno, el colectivo y el género, se ocupa el A. casi exclusivamente de la flexión interna (acompañada de la afijación, que por su parte se somete a la flexión), aplicándola a la formación nominal y verbal, al verbo trilítero y al cuadrilítero; a continuación, en secciones aparte, trata de los pronombres, de las partículas y de los otros procedimientos gramaticales menos operantes en árabe.

He aquí algunos de los detalles a que hemos aludido, que conviene tener bien presentes, si hemos de formarnos una idea cabal de la índole tan peculiar de la lengua árabe. En primer lugar el *colectivo*, que el A. pone sumo empeño en distinguir del plural; es una multiplicidad que no se puede enumerar. No pocos colectivos han evo-

lucionado dando lugar a plurales (fractos). El colectivo se forma por reflexión pura, excepto uno de los tipos, muy propagado en el lenguaje moderno, producto de la sufijación *(-at)*: *al-muslimat*, los musulmanes, *al-marwāniyyat*, Los Meruaníes. Existe el *nombre de unidad* (de formación análoga) propio de colectivos que significan seres «agrupados» por la misma naturaleza: de *waraq*, hojas, *waraqat*, una hoja.

No menos sugestiva es la consideración del género, en particular el *femenino*. Lo que solemos llamar gramaticalmente femenino no se aplicaba a los seres de sexo femenino: era un género *gramatical*, no un género *natural*, sexual, con el que podía, sin embargo, coincidir. Todo induce a creer que los cuatro sufijos característicos del femenino se aplicaban en un estrato muy antiguo de la lengua a ciertas categorías de *menos valor*, inferiores; diminutivos, peyorativos, colectivos, abstractos (lo concreto, en efecto, era lo que tenía «cuerpo», realidad). Así se observa por ejemplo que el neutro se expresa en árabe por el femenino, que el colectivo admite la concordancia femenina, mientras que — en la lengua del desierto — individuos concretos femeninos tienen concordancia masculina.

Notemos en morfología nominal la distribución de las formas nominales en *siete clases*, debidas a la reflexión interna pura, que el A. presenta en un cuadro de impresionante claridad. Imposible detenernos en el desenvolvimiento de todos estos tipos, proceso sumamente tentador; ni tampoco en la repetición de diferentes consonantes radicales, que origina la categoría de los nombres cuadrilíteros. Recordemos sólo de paso la formación de los *mīmíes*, debida, según una hipótesis bastante verosímil, a la afijación del indefinido *mā*, proceso resucitado por la lengua moderna. — En toda esta evolución se trataba de «engrosar» el tipo primigenio con objeto de hacerlo más expresivo. Notemos la preferencia del español por palabras como «corazón», más expresiva para nosotros que el imperceptible «cor» con sus derivados «cuore», «coeur». Por la afijación, en cambio, la raíz se ha extendido hacia el exterior, resultando de ello una unidad, a la que se ha vuelto a aplicar la flexión.

A la exposición general, sobria, aunque abundante en ejemplos, siguen interesantísimas aclaraciones y reflexiones sobre la formación nominal. Notemos por ejemplo el influjo profundo de la *analogía*,

que después de regularizar las formas, vuelve a hacerlas proliferar; la preferencia bien marcada por las formas de *ritmo ascendente:* sílaba breve seguida de sílaba larga (ritmo yámbico), que tiene su equivalente en métrica en la preferencia — demostrada por el A. a base de cómputos matemáticos — por los metros de ritmo ascendente, sobre todo los cuatro grandes metros *(de arte mayor,* diríamos nosotros): *ṭawīl, kāmil, basīṭ* y *wāfir.*

El párrafo relativo a la «utilización de las formas para el lenguaje afectivo» merece especial atención. El árabe echa mano del procedimiento de «engrosar» las formas para hacer resaltar matices afectivos. Una misma forma ha servido con frecuencia para formar el *diminutivo* (también: *peyorativo*) y su contrario, el *aumentativo* (también: *intensivo*). A este mismo objeto han servido profusión de formas, no sólo la forma *qutayl,* a la que suelen limitarse las gramáticas tradicionales. El A. presenta ocho formas de *aumentativo-diminutivo,* documentadas con ejemplos sumamente sugestivos. He aquí de nuevo un fenómeno que no sorprenderá a los españoles, para quienes el sufijo *-ón* puede tener este doble valor de aumentativo y diminutivo.

Muy oportuna es la insistencia del A. sobre los «aspectos» del verbo. No los «tiempos» sino los aspectos son lo característico del verbo árabe. Por eso nos parece que convendría ir adoptando en la enseñanza la terminología de «accompli» e «inaccompli» u otra equivalente. Los términos «perfecto» e «imperfecto», que etimológicamente tienen este mismo valor, podrían utilizarse, pero cuidando de descartar las resonancias que llevan consigo por habernos acostumbrado a ellos desde la escuela: en la enseñanza universitaria no es difícil evitar este inconveniente. No podemos entrar en los detalles de esta materia tan importante. Para ello se puede consultar la *Grammaire de l'arabe classique* de Gaudefroy-Demombynes y Blachère, como también el reciente estudio del A., *Temps et aspect,* en *Études sur le verbe arabe, 3* (*Mélanges L. Massignon,* Institut Français de Damas, 1957). Para que el profano no se llame a engaño, insinúa el A. los procedimientos psicológicos y gramaticales con que se utilizan los «aspectos» para la expresión del tiempo.

Aunque no sea más que de pasada, debemos mencionar los análisis que dedica el A. al verbo cuadrilítero. Después de reconocer

que su origen está todavía por estudiar, señala los diversos procesos de formación de los cuadrilíteros: 1°, *desarrollo de una raíz trilítera* (repetición de la primera consonante después de la segunda, disimilación de la doble en la forma *qattala*, adición de una *r*, *l* o *s*, inserción de *w* o *y* tras la primera consonante); 2°, Verbos *denominativos*; 3°, *Repetición* de un elemento *bilítero*. Como en los nombres, esta formación «produce un vocabulario expresivo, figurando o evocando movimientos, sonidos, ruidos particulares o característicos, fenómenos de luz, impresiones particulares de los sentidos y, en general, toda acción que haya llamado, fomentado o entretenido nuestra atención».

Acerca de las formaciones independientes de la flexión interna limitémonos a señalar la extraordinaria importancia de la interjección en la formación de pronombres (y adverbios) demostrativos: en estas páginas hallará el estudiante explicaciones muy sugestivas.

Debemos renunciar por temor de ser prolijos al placer de reproducir el párrafo de la conclusión en que el autor resume con admirable vigor y claridad las características generales de la lengua. Estamos seguros de que el arabista y el estudiante hallarán no pequeña satisfacción en leerlas y meditarlas. De ellas parece destacarse un espíritu geométrico, fanáticamente *conservador*, unido a una marcada tendencia *innovadora*, un esfuerzo incesante por conservar netos los esquemas morfológicos, los *wazn*, unido a un empeño no menos tenaz en dotarlos de nuevos significados. Todo ello ha dado lugar a un vocabulario abrumador (cerca de 100.000 palabras parece consignar el *Lisān al-ʿArab*), así como a una organización no menos neta y sorprendente del mismo.

La obra va seguida de «Notas complementarias» más difusas, en que se proponen o discuten problemas lingüísticos especiales. Asimismo la acompañan buenos índices alfabéticos de nombres propios, de formas morfológicas, de nociones. — *E. L.*

Ibn al-Zaqqāq, *Poesías*. Edición y traducción en verso de Emilio García Gómez. Clásicos Hispano-Árabes Bilingües, n° 1. — Madrid, 1956. Publicado por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Don Emilio García Gómez ha hecho una nueva cata en el campo de la poesía arábigoandaluza con esta selección de poemas de Ibn al-

Zaqqāq. Es éste el primer libro que dedica por entero a un poeta (si excluímos la edición de Abū Isḥāq Ilbīrī, que tiene otras características muy diversas) y que encontramos en la misma línea de las *Qaṣīdas de Andalucía*, no sólo porque la traducción de Ibn al-Zaqqāq esté hecha, como aquéllas, en endecasílabos blancos, sino por otros motivos de predilección. En efecto, cuando en 1930 publicó los *Poemas Arábigoandaluces*, la selección le venía impuesta de antemano; pero para las *Qaṣīdas de Andalucía* buscó los poetas que tenían más interés humano y, por tanto, mayor contenido poético.

Ahora ha escogido un poeta entre los muchos que esperan ser conocidos en su patria. Goza Ibn al-Zaqqāq desde antiguo de gran celebridad dentro de la literatura árabe, aunque la suerte — apunta García Gómez — ha parecido cebarse con él en el mundo del orientalismo. En todo caso, ni las prensas de Oriente ni las de Europa han publicado hasta ahora su *dīwān* y García Gómez mantiene en este libro la promesa de dárnoslo íntegro algún día.

En un jugoso prólogo nos habla el editor del poeta — ¿nacido en Valencia? —, sobrino de Ibn Jafāŷa. A base de los pocos datos de que disponemos reconstruye los rasgos esenciales de su vida, corta pero feliz, según puede deducirse de un verso del epitafio que escribió para sí mismo *(¿No fué nuestro vivir una delicia?)*. Estudia la actividad literaria de Valencia y las especiales circunstancias políticas — hundimiento del Califato, los eslavos, los almorávides — que hacen de dicha región un islote, una tardía primavera que contrasta con el verano, si no es ya un amarillo otoño, de las restantes zonas peninsulares. Analiza la riqueza de metáforas y de comparaciones de los versos contenidos en la antología, y sitúa a Ibn al-Zaqqāq en el puesto que, dentro de la literatura andaluza, le corresponde.

Consta la edición de veintinueve poemas breves — algunos de sólo dos versos — acompañada de la traducción en elegantes endecasílabos, solución ésta que creemos la más feliz a que ha llegado García Gómez al traducir poesía árabe. Son poemas de amor, báquicos, descriptivos, madrigales, y en todos ellos juega la luz clarísima del Levante español, en imágenes luminosas y colores que nos hacen pensar en Alberti. Leyendo en el índice los títulos que el traductor ha ido escogiendo con gran acierto para cada poema, tenemos la sensación de que pudiera tratarse del catálogo de una exposición de pin-

tura mediterránea a lo Sorolla: «Amanecer en la marina», «Día de tormenta», «Arrebol», «Flores de granado», etc.

Debemos, por último, referirnos a la elegante y sobria presentación del libro y a la impresión impecable de esta feliz primicia de las publicaciones del Instituto Hispano-Árabe de Cultura. — *Fernando de la Granja.*

CERULLI, Enrico, *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento, I;* «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», anno CCCLII-1955, Memorie, Classe di Scienze morali, serie VIII, vol. VII, fasc. 3, páginas 81-181.

Una de las ciencias que más se han beneficiado del progreso de las investigaciones histórico-literarias en los últimos decenios es la literatura comparada. Se ha vuelto más flexible, menos dogmática, más escéptica; cualidades que le vienen de que al mismo tiempo se ha hecho enormemente más complicada. Los eruditos de fines del siglo pasado creían poner un pica en Flandes cuando entroncaban un relato con las *Gesta Romanorum*, con Vicente de Beauvais o con el *Novellino*. La ampliación por el lado semítico — cuyo apogeo señala en cierto modo la escuela española de arabistas, y muy especialmente don Miguel Asín — constituyó una sensacional novedad. Pero hoy el asunto, como queda dicho, se ha complicado todavía mucho más y los especialistas se han tornado bastante más prudentes.

Podríamos personificar las nuevas tendencias en uno de sus más egregios representantes, el académico italiano Enrico Cerulli, autor de *Il Libro della Scala* y del trabajo que ahora comentamos. De él extraemos estas dos frases significativas: «La storia dei contatti culturali nel Medio Evo è molto più complessa di quanto si possa credere» (p. 97); «A quanti considerano gli studi storici, e particolarmente quelli storico-letterari, quasi fossero separati irrimediabilmente dai compartimenti stagni delle specialità, apparirà strano che l'esame di codici etiopici faccia luce sulla datazione di un testo italiano del Quattrocento; ma purtroppo è propio così» (p. 151).

Esta primera parte del trabajo de Cerulli (la segunda, a la que irán unidas las conclusiones, seguramente valiosísimas, no ha apare-

cido aún) toma como campo de trabajo esa colección novelística, tan interesante por su fondo como de calidad literaria mediocre, que es *El Patrañuelo* del longevo editor y escritor valenciano, cuya vida llena casi todo el siglo XVI, Juan de Timoneda. Pero las novelitas españolas no son más que el punto de partida y el cuadro de un prodigioso despliegue de erudición que abarca en el tiempo varios siglos; en el espacio, desde el Occidente europeo a la India, y en el aspecto filológico, casi todas las lenguas, muertas y vivas, de Oriente y Occidente [1], desde el gallego o el inglés al árabe, al turco o al griego bizantino y desde el antiguo francés o el catalán al persa o al etíope. En el resumen que precede a esta primera parte del trabajo se señala ya que «si ha quindi in questo campo un scambio nei due sensi tra Spagna ed Italia nel Medio Evo e nel Rinascimento», y se analizan luego tres *patrañas* de Timoneda (la 9ª, la 17ª y la 6ª). Veamos rápidamente cómo.

La patraña 9ª era para Menéndez Pelayo (*Orig. Novela*, Madrid 1943, III, 77) la única «que puede ser original». Sin embargo, Rua vió en 1888 su posible derivación del canto XL del *Mambriano* del Ciego de Ferrara. Pero Cerulli amplía enormemente el horizonte: encuentra la historia en el famoso cuento de «Las Mil y una noches» *Historia del príncipe Qamar al-zamān y de la princesa Budūr* [2], que se relaciona con la novelita en verso italiana del siglo XV *Ottinello e Giulia* y con la novela francesa en verso de la misma época, quizá algo posterior, que en español se tituló *Historia de la linda Magalona, fija del Rei de Nápoles, y del muy esforzado cavallero Pierres de Provença*. El autor discurre con tino sobre la probable combinación de las fuentes italianas que hizo Timoneda. Por otra parte es interesante ver que la *Magalona* fué traducida al griego bizantino (camino inesperado, porque hasta ahora lo pensábamos siempre recorrido en sentido contrario). De paso Cerulli señala la maravillosa interpretación

[1] Y eso que ha de advertirse cómo el autor excluye, por ahora, metódica y justificadamente, de su labor al folklore: «L'indagine su tali scambi, su tale osmosi tra letteratura e folklore è qui estranea al mio assunto» (p. 82).

[2] De paso, Cerulli señala en nota (p. 92, nota 1): «Per quanto si sappia sin ora, una traduzione spagnola delle Mille et Una Notte nel XIII secolo non è mai esistita».

que de la historia dió Lope de Vega en *Los tres diamantes* y la curiosa contaminación que en el *Quijote* hallamos, cuando Cervantes habla de Magalona en dos ocasiones (I-49 y II-40), entre las historias árabes de Qamar al zamān (= Magalona) y del caballo de ébano.

La patraña 17ª de Timoneda, que combina dos temas novelescos («la boca del rey» + «el calumniador metido en el horno») había sido antes objeto de estudios por parte de F. Liebrecht, W. A. Clouston, G. Paris, Menéndez Pelayo, Ruiz Morcuende y E. Cosquin. Lo que se pensaba es que deriva de un relato de las *Gesta Romanorum*, que sólo se encuentra en códices ingleses de fines del XV. Pero aquí también Cerulli ensancha prodigiosamente el horizonte. Sin decidirse a encontrar al relato filiación india, lo encuentra:

a) en Occidente, en latín (*De nugis curialium* de Walter Map, fines del s. XII, sin aplicación piadosa) [1], en francés (colección de milagros marianos formada en la Francia septentrional de mediados del s. XII, con aportaciones italianas y españolas) [2], en italiano (códice de la Riccardiana de Florencia, nº 1.675, siglo XV) [3], en catalán (v. «Romania», V, 1876, pp. 453-465), y tal vez en hebreo (leyenda de Maimónides, localizada en la corte de Saladino, en España, o en lugar desconocido);

b) en el Oriente cristiano, ya que la colección mariana francesa fué traducida al árabe a mediados del siglo XIII y luego del árabe al etíope a fines del XIV o muy comienzos del XV (códice de la Bibl. Giovardiana de Veroli, copiado en 1517, y ms. del convento de Dabra Libānos, impreso en Adis Abbeba 1924 etíope – 1931/32), como más tarde pasó del etíope al amárico (Ms. etiop. 273 — Mondon Vidailhet — de la B. N. de Paris) [4];

[1] Y también, como queda dicho, en las *Gesta Romanorum*, pero en la serie inglesa que no parece anterior a fines del siglo XIV, y en la *Summa Praedicantium* de J. Bromyard, profesor de teología en Cambridge a fines del mismo siglo XIV.

[2] Además, también en francés, en los *Miracles de Nostre Dame* de Jean Miélot (siglo XV), ms. fr. 9.198 de la B. N. de París (texto inédito hasta ahora), con adiciones sobre la leyenda común. — Miélot, a su vez, se inspiró en un *fabliau*, que se conserva y que además fué incluído en la *Vie des Anciens Pères* (s. XIII). — En francés aparece también en el *Roman du Renard contrefait par le clerc de Troyes* (segunda mitad del siglo XIV).

[3] Y también en el *Novellino*, nº 68.

[4] Este tema es otro de los que el autor ha ilustrado de modo admirable en

c) en el Oriente musulmán (*Sukkardān* de Ibn Abî Ḥayŷala, de últimos del s. XIV; *Mustaṭraf* del Ibšīhī, de la 1ª mitad del XV; y los *Cuarenta Visires* turcos entre 1421 y 1451).

La versión de Timoneda parece depender, más que de las *Gesta Romanorum*, de un relato con adaptación piadosa relacionado con el incluído en el libro de los milagros marianos.

Hasta aquí, los dos primeros capítulos han estado dedicados a las dos *patrañas* examinadas (9ª y 17ª). Ahora, en cambio, vienen dos capítulos suplementarios, sobre derivaciones del asunto últimamente estudiado. Así, el capítulo III queda consagrado también al tema «el calumniador metido en el horno», pero unido a otro tema —«el anillo de Polícrates» o «la exploración de los abismos»— tal como aparece en la *Cantiga 48* del Rey Sabio, en el *Rosarium* de Bernardino de Basti (fines del siglo XV), en el *Dialogus Creaturarum* de Nicolao Pergameno (mediados del siglo XIV) y en la *Scala Coeli* de J. Gobius (segunda mitad del siglo XIII y primera del XIV). Por su lado, el capítulo IV queda consagrado al tema «el calumniador metido en el horno» pero precedido del tema «la calumnia de adulterio», tal como aparece, en árabe, en los *Siete Visires* (historia de Aḥmad al-Yatīm) y en la leyenda de Aḥmad ibn Ṭūlūn (versiones del español Ḥumaydī, siglo XI, y de Muḥammad ibn Ṭalḥa al-ᶜAdawī, primera mitad del siglo XIII), y, en Europa, en la *Vita Scholastica* de Bonvesin de Riva, siglo XIII, y en otras colecciones del mismo siglo; en los *Milagros de María* según el códice Riccardiano 1.345 de Florencia (comienzos del siglo XV); en el *Epilogus Sanctorum* de Fra Bartolomeo da Trento (siglo XIII); en otras colecciones italianas de milagros marianos (siglo XV); en el *Esopo* de Francesco Del Tuppo (segunda mitad del siglo XV); en los *Exempla: De Sanctis* de Giovanni Herolt († 1462); en los *Exempla* editados por Franz Pleiffer (siglo XV); en el *Speculum Exemplorum* de Estrasburgo 1494; en la Leyenda de Santa Isabel de Portugal (s. XIV); en un códice hebreo de la Bodleiana de Oxford (s. XV); en una redacción rusa, y en los *Ecatommiti* de Giraldo Cinzio.

su obra *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma 1943 («Studi Orientali publicati a cura della Scuola Orientale della R. Università de Roma», I).

Con el capítulo V volvemos a Timoneda y a su *patraña* 6ª, que precisamente decían, hasta hoy, proceder de estos *Ecatommiti*. Ahora bien: en la *patraña* hay tres temas: el de «la bolsa perdida», el de «la mujer embarazada» y el de «la cabalgadura sin cola». El primero lo hallamos en el nº 15 de la *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso (segunda mitad del s. XI), como también en la leyenda del príncipe mogol de Persia Ūgedey Jān (segunda mitad del s. XIII), y en amárico. De la *Disciplina clericalis* pasa a Beauvais (s. XIII), Strobski (s. XIII), Gobius (s. XIII), Arnoldo (s. XIV), a un *fabliau* francés y al *Esopo* de Steinhőwel (s. XV). Más tarde lo encontramos en la novelística del siglo XVI: Doni, Alessandro Ceccherelli, Johannes Pauli y los antes citados *Ecatommiti*. Pero los otros dos temas (el de «la mujer embarazada» y el de «la cabalgadura sin cola») se encuentran en amárico, procedentes tal vez de un relato árabe atribuído a Suyūṭī, en que también aparecen unidos. Lo probable es que Timoneda haya tomado su relato de uno italiano en que ya apareciera la combinación de los tres temas, como el de Sercambi, *Novelle* (s. XV).

Este rápido inventario no dará idea más que remota de la forma magistral con que son manejados, clasificados y evaluados todos estos textos, bastantes de los cuales — y, entre ellos, algunos de los más difíciles, como los etiópicos — eran inéditos.

Si hemos escrito estas líneas es, de un lado, porque, aunque hayan podido escapársenos, no hemos visto otras reseñas de este trabajo en las revistas romanistas, a las que debe interesar tanto o más que a nosotros. De otra parte, porque el método seguido y los resultados que de él se obtienen (corrientes de Oriente a Occidente, pero también de Occidente a Oriente, y lo que es más grave, su cruce, sin poder precisar muchas veces la dirección del movimiento) tienen grande aplicación a otros problemas, como el de los orígenes de la lírica, que más en especial nos interesan y nos ocupan. Como el autor dice al iniciar su áureo trabajo (p. 82) — cuya conclusión aguardamos con impaciencia — «mi sembra di esser giunto a conclusioni storiche che vanno assai al di là del semplice studio delle fonti del Timoneda e si riferiscono piuttosto a problemi generali di storia della cultura medievale». — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

CRESWELL, K. A. C., *A Bibliography of Arms and Armour in Islam*, «James G. Forlong Fund», XXV. Londres 1956, 79 pp.

Para todos los interesados en las armas antiguas, la bibliografía que, excelentemente editada, publica el señor Creswell será de gran utilidad. Clasifica por países la bibliografía de armas y armaduras, dedicando apartados especiales a la de arcos y flechas, a la llamada espada de Carlomagno, a la artillería, al «fuego griego», a las banderas y estandartes y a las tiendas de campaña.

En unas breves palabras preliminares el señor Creswell advierte que quedará muy agradecido a todos los que señalen las omisiones de su bibliografía, inevitables por la enorme extensión geográfica abarcada. Respecto a España, tan solo recordamos la del *Catálogo de las armas del Instituto de Valencia de Don Juan*, por J. M. Florit y Arizcum, completado por F. J. Sánchez Cantón (Madrid 1927), en el que se reseñan piezas islámicas tan importantes como el casco de Muḥammad II, el conquistador de Constantinopla (pp. 13-17), y una daga, probablemente granadina y del siglo XV, decorada con labor de ataujía y cincelado (pp. 88-90). Mucha menos importancia tienen las gumías (siglos XVIII y XIX, p. 109) y escopetas marroquíes (siglo XIX, pp. 123-124). — *L. T. B.*

CAMPS CAZORLA, Emilio, *Módulo, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa*, Madrid, Instituto Diego Velázquez, 1953, 118 págs. y 94 figs. en LXXVIII láminas.

Se trata de un trabajo de investigación, redactado en 1949 con motivo de unas oposiciones a cátedras universitarias, por Camps Cazorla, «conferenciante el más fecundo y educador que en esta disciplina (historia artística) hemos tenido», dice con plena justicia su maestro don Manuel Gómez-Moreno en unas líneas de introducción. Fallecido prematuramente en 1952, fué, en efecto, Camps un magnífico profesor, con mayor vocación pedagógica que de publicista.

Acometió el estudio comentado pensando que las composiciones de la arquitectura musulmana de Occidente, en todos sus aspectos funcionales y decorativos, no podían ser caprichosas, y que un análisis concienzudo y objetivo permitiría descubrir sus leyes. Partiendo de esta hipótesis, estudia el trazado de los arcos de herradura, de lóbulos y entrecruzados califales, singularmente en la mezquita de Córdoba, que cree responden a leyes modulares. Básase para ello en dos trazas de arcos lobulados, poco expresivas ambas: la que está en el revestido del pasadizo abovedado de Madīnat al-Zahra' y la grabada sobre una tabla del Arca Santa de Oviedo.

El señor Camps no dice el procedimiento que ha empleado para la medición de los arcos cordobeses; dato capital para juzgar de sus conclusiones. Trazados y mediciones parecen estar hechos sobre fotografías. En dovelas cortas — caso frecuente — fijar los puntos de convergencia de sus juntas sobre aquéllas es procedimiento muy poco exacto [1]. Arbitraria parece también la división en módulos hecha sobre esas mediciones. Así, al analizar las arquerías de la parte primitiva de la mezquita de Córdoba, divide la distancia entre los ejes de los apoyos en seis partes en las arquerías altas y en cinco en las inferiores. Para las mediciones modulares, divide el radio de los arcos en un número variable de partes — de 5 a 7 —, sin justificar el procedimiento. No encuentra, pues — podrían multiplicarse los ejemplos —, una regla única, y tiene que acudir a ingeniosas mediciones, siempre *aproximadas* (el adjetivo se repite en casi todas las páginas del libro) para deducir reglas de trazado. Sobre los planos de un edificio dibujados a escala reducida, los que se ocupan de estos problemas saben lo fácil que es deducir trazados geométricos y proporciones modulares, como hizo don Vicente Lampérez, sin darle importancia extraordinaria, respecto a varios monumentos españoles.

A propósito de la función mecánica de los arcos, tan confusamente definida aún por bastantes técnicos, por la tendencia natural a asimilar aquélla con la forma, conviene insistir en que el empuje de un arco no tiene nada que ver con su despiezo.

[1] En algunos grabados en los que aparece la fotografía al lado del dibujo — figs. 66-67 y 82-83, por ejemplo — no hay total correspondencia entre una y otro.

Lo más acertado en la obra reseñada (parte que iba a ser de otra mucho más extensa, y que su malogrado autor hubiera modificado y completado probablemente antes de enviarla a la imprenta) es el análisis de las arquerías cruzadas bajo las cúpulas de la mezquita cordobesa; arquerías cuya función principal es la de arriostrar los apoyos, dándoles estabilidad, por formar una red diagonal de rombos que evitan las deformaciones.

Los abundantes dibujos del autor insertos en la obra son excelentes y acrecientan su valor. — *L. T. B.*

MEUNIÉ, Jacques, et TERRASSE, Henri, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, tome LXII; Paris 1957.

Se trata de una monografía detalladísima, tanto en su parte descriptiva como en la gráfica, de la *qubba* almorávid de Marrākuš, descubierta hace pocos años y de la que brevemente nos hemos ocupado varios. La importancia del monumento, a pesar de su pequeñez, merecía un análisis tan detallado, con tan gran riqueza de planos, dibujos y fotografías, y tan excelentemente editado, como el hecho por el señor Meunié después de la excavación y limpieza de la *qubba*. Realizadas éstas, se ha visto que se trata de una *mīḍā'a*, es decir, de una construcción con pila de abluciones y letrinas, construída por ʿAlī b. Yūsuf (500-537=1106-1143) a comienzos de su reinado, como anejo y al mismo tiempo que una mezquita, llamada al parecer de la *Siqāya* por la *mīḍā'a*, un aljibe y una fuente inmediatas, cuyos restos aparecieron en las excavaciones. En efecto, el estudio de los escasos vestigios de una inscripción cursiva, pintada en una moldura en nacela bajo la cúpula, ha permitido al señor Deverdun, derrochando caudales de paciencia e ingenio, restablecerla en parte y leer en ella el nombre de ese soberano.

El análisis de la decoración ha sido hecho por el señor Terrasse con su indiscutible competencia, insistiendo en su andalucismo: representa la prolongación del arte del califato cordobés, a través del de los reinos de taifas, y al mismo tiempo, anuncia el de las épocas posteriores. Pero hay en la *qubba* analizada formas y elementos, como son el arco agudo, los mocárabes, la cúpula trasdosada y la es-

critura cursiva, cuya procedencia oriental no es dudosa. El trazado de la cúpula es idéntico al de una de las de la ampliación de la mezquita de Córdoba por al-Ḥakam II, repetida después en tamaño muy reducido en el Cristo de la Luz de Toledo; pero la construcción de la califal y de la almorávid difieren por completo, ya que en la última se ha prescindido de la piedra, y los arcos entrecruzados están hechos con ladrillos puestos de canto, como en la de la mezquita mayor de Tremecén y en la bóveda del alcázar de Sevilla.

La perfecta publicación de esta *qubba*, revelada hasta en sus menores detalles, me hace dudar de la fecha que, fiándome de *al-Rawḍ al-Miʿṭār*, asigné a los restos de la mezquita mayor de Almería. La semejanza de la bóveda de su *miḥrāb* y de las decoraciones de yeso encontradas en su subsuelo con formas de la *qubba* de Marrākuš, es probable que obliguen a rejuvenecer aquéllas en unos años y a feeharlas en la época almorávid, la de máximo esplendor de la ciudad mediterránea. — *L. T. B.*

GAILLARD, Georges, *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman: Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne*, en *Studia Islamica*, fasc. VI°. Paris 1956, pp. 19-35.

En varios trabajos anteriores el señor Gaillard había estudiado la influencia del arte califal cordobés en Cataluña, patente sobre todo en varios capiteles de Ripoll (iglesia consagrada en 977), San Benito de Bagés (que lo fué en 972), San Mateo de Bagés, San Feliú de Codines (templo citado en 946) y en la cripta de la catedral de Vich (levantada en la segunda mitad del siglo X). Del XI parecen otros capiteles en los que se percibe influencia análoga: Cornella de Llobregat, San Pedro de Roda (consagrada en 1022) y Santa María de Besalú (construída probablemente en la segunda mitad del siglo). Los templos catalanes en los que se ha señalado influencia mozárabe son todos rurales y de extrema modestia.

El señor Gaillard hace en el artículo publicado en *Studia Islamica* un excelente y completo resumen de las influencias de la civilización cordobesa sobre la cataluña prerrománica, ignoradas hasta hace pocos años y cuyo conocimiento se debe a los señores Gómez-Moreno, Hernández Jiménez y al mismo Gaillard.

Las relaciones intelectuales entre Córdoba y Cataluña en el siglo X y en los comienzos del XI, evocadas por el autor, parece tuvieron mayor importancia que las artísticas. Aparte de los capiteles sueltos citados, de edificios desaparecidos casi todos, cuya progenie cordobesa es indudable, los templos catalanes clasificados como mozárabes son pobres edificios de sencilla estructura y huérfanos de decoración, sin relación alguna con los de Castilla, León, Galicia y la Rioja. La iglesia del monasterio de San Miguel de Cuxá, al norte de los Pirineos, en el Rosellón, consagrada en 974, obra «ruda, pero grandiosa», creo exagerado clasificarla entre las mozárabes, y afirmar, como hace el señor Gaillard, que su arquitectura responde a un modelo cordobés. Desprovista de decoración, sus únicos elementos de influencia cordobesa son los arcos de herradura, torpemente trazados, y algunos muros de aparejo en el que alternan sillares a soga y tizón. Pero la planta del edificio y su estructura responden a influencias carolingias y otónicas y están emparentadas con templos más septentrionales, entre ellos el de Cluny II, comenzado alrededor de 955 y consagrado en 981, según el plano publicado por el señor Conant como resultado de sus excavaciones.

Respecto a la decoración cuya técnica acostumbramos a llamar biselada, convendría estudiar la escultura decorativa italiana de fines del siglo X y comienzos del XI. Desde la Sicilia árabonormanda llegaron a la Francia románica no pocas formas del Oriente islámico, como el arco agudo. Compensación tal vez de la ignorancia general que se tuvo durante muchos años de la civilización cordobesa y de su papel en el renacimiento de la Europa medieval, hoy se tiende a considerar la Península como vía casi exclusiva, sobre todo en el dominio artístico, de la civilización musulmana que contribuyó al renacimiento occidental que acostumbramos llamar románico. Pero los caminos fueron varios y complejísima la trasmisión por ellos de las formas. — *L. T. B.*

NOTA DE LA REDACCION

Las noticias del primer semestre irán esta vez unidas a las del segundo, al final del volumen.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 90 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 45 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 70 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia,

datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 150 pesetas. Por suscripción, 125 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 100 pesetas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misione-

ros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 40 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

li-bn Gālib ʿan ḳuwar al-Andalus wa-muduni-hā baʿd al-arbaʿimi'a (Emilio García Gómez) 229
Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study on the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 232
Initiation à l'Algérie (Soledad Gibert). 233
Henri Fleisch, S. J., *L'Arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique* (E. L.)..... 235
Ibn al-Zaqqāq, *Poesías, edición y traducción de E. García Gómez* (Fernando de la Granja)..... 241
Cerulli, Enrico, *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento, I* (Emilio García Gómez)..... 243
Creswell, K. A. C., *A Bibliography of Arms and Armour in Islam* (L. T. B.). 248
Camps Cazorla, Emilio, *Módulo, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa* (L. T. B.)..... 248
Meunié, J. et Terrasse, H., *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (L. T. B.)..... 250
Gaillard, Georges, *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman: Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne* (L. T. B.)..... 251

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ʿ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw*

alif maqṣūra = *à.*